الفصل الثالث

اصلاح منهجية الفكر الإسلامي

الفصل الثالث

اصلاح منهجية الفكر الإسلامي

يشار إلى المنهجية الإسلامية بالأصول والتي هي في حد ذاتها المنهجية التقليدية للفقه الإسلامي(*). وبخلاف القانون الوضعي الغربي فان الأصول تضطلع بالسلوك الإنساني في شموليته وتعتبره مجالاً لها وترتبط بالشئون الداخلية والخارجية للشعوب الإسلامية. كما أن هذه المنهجية لا تقتصر في احتوائها على طرق البحث في الفكر الإسلامي فحسب بل إنها تعتبر معيناً لمصادره الأساسية أيضاً. وكما ذكر في الفصل الثاني من هذا الكتاب فان الفكر السياسي الإسلامي، بما في ذلك النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية، استمر في كونه فكراً تقليدياً في مناهجه وأساليبه من خلال اتباعه لطرق التقليد وأوجه التلفيق.

وفي هذا الصدد يقول هشام شرابي:

«ان حركة الإصلاح التي تمثل « يقظة الإسلام» في القرن التاسع عشر لم تكن يقظة فكرية ولكنها كانت ردود فعل للتهديد العسكري والسياسي الأوروبي. وحتى بعد تحول التأثير الأوروبي إلى شكل تحدٍ ثقافي فان الإستجابة لذلك كانت في معظمها ردوداً دفاعية وسلبية».

(*) هناك فرق بين أصول الفقه، بمعنى، وكما سبق أن ذكر المؤلف، القواعد التي يتوصل من خلالها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية وبين أصول الشريعة والتي تعني مصادرها أي القرآن الكريم والسنة المطهرة والإجماع والقياس. كما أن هناك إختلافاً بين الشريعة والتي هي المنهاج الألهي الذي يسلكه المؤمنون في شؤون حياتهم وتصريف أمورهم وبين الفقه والذي هو تعبير عن آراء الفقهاء والعلماء وتفسيراتهم وفتاويهم وأحكام القضاة والتي قد تتبع أو تنهج أحكام الشريعة أو تبتدع أحكاماً خاصة (والتي قد تتفق فيما بينها أو تختلف!!). المترجم.

وحول هذا الموضوع يذكر هاملتون جب أنه:

«ليس للمعرفة أي طابع دينامي، بل تعوزها القوة لأنها لا جسم لها بل أجزاء مجزأه، كما تسيطر عليها فكرة السلطة. على أنه من باب الالتباس أن تعتبر السلطات الإسلامية تماماً كالسلطات الغربية وذلك لأنه ليس لدينا قرائن ذهنية من شأنها تمييز هذه عن تلك، ويشدد من قوة الالتباس الأثر الذي يعززه التيار الديني الآخر في الإسلام»(*).

ويسلم مالك بن نبي بذلك بقوله في أن: «الحركة (الثقافية الإسلامية) الحديثة ليس لها في الواقع نظرية محددة، لا في أهدافها ولا في وسائلها، والأمر بعد هذا لا يعدو أن يكون غراماً بالمستحدثات، فسبيلها الوحيد هو أن تجعل من المسلم «زبوناً» مقلداً، دون أصالة، لحضارة غربية تفتح أبواب متاجرها أكثر من أن تفتح أبواب مدارسها، مخافة أن يتعلم التلاميذ وسائل استخدام مواهبهم في تحقيق مآربهم»(**).

ويذكر مالكوم كير في ختام دراسته «الإصلاح الإسلامي» ما يلي: «ان الوجدان القومي في الزمن الراهن لا يوفر توجيهات (أو إرشادات) معنوية (للأمة) أو كما وصفه أحد الكتاب (ألبرت حوراني) بالمبدأ المنظم... بالإضافة إلى أن الاهتمام بالعدالة الإجتماعية، والتي لم تعد تحظى بالمكانة البارزة لها في الشرق الأدنى اليوم، لا يوفر كذلك مثل ذلك المبدأ (أو ذلك النظام من الأفكار) طالما وأنه وقبل كل شيء أداة وتعبير عن القومية»(***).

(*) الاتجاهات الحديثة في الإسلام. ترجمة هاشم الحسيني، (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦)، ص٩٦. المترجم.

(**) وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبدالصبور شاهين. مشكلات الحضارة (بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م)، ص٦٥. المترجم.

(***) أنظر الملحق، هامش ٨ [ونضيف هنا ما قاله البرت حوراني في كتابه «الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٥» والذي نقله إلى العربية كريم عز قول ما يلي: «ليست القومية نظاماً فكرياً، بل فكرة منفردة، لا تكفي بحد ذاتها لتنظيم حياة المجتمع بأسرها. لكنها فكرة فعالة، فكرة من ذلك النوع الذي يقوم بدور مركز الجاذبية بالنسبة إلى الأفكار الأخرى. وعلى هذا فقد نشأت في الحقبة التي كانت موضوع بحثنا، وضمن اطار القومية، مجموعة من الأفكار حول طبيعة الانسان وحياته في المجتمع... (إلى أن يقول) في هذا =

ان الفهم الشمولي للمنهجية الإسلامية التقليدية كوسيلة لتحريك وتوليد وغربلة الفكر السياسي الإسلامي طوال تاريخه لهو شرط ضروري للاحياء والانبعاث[٢]. كما أن انبعاث وبزوغ إطار مرجعي جديد للعلاقات الدولية الإسلامية يتطلب وجود نظام فكري سياسي أصيل ومتكيف وقادر بدوره على الاستجابة لحاجيات ومتطلبات صناع القرار المسلمين في الزمن الراهن. هذا ومن الجدير بالذكر في هذا الصدد الإشارة إلى الملاحظات التي أبداها هاملتون جب حينما يقول:

«ان القرآن والسنة ليسا الأساس للتأملات الشرعية الإسلامية، كما يقال عنهما غالبًا، ولكنهما مصادره فحسب. والأساس الحقيقي يكمن في إيجاد منطقية عقلية يحدث من خلالها افراز الطرق التي تقرر سبل الاستفادة من هذه المصادر».

ويضيف جب، في مكان آخر، قوله إلى:

«إن كل نقاش (أو جدل) علمي يجب أن يأخذ دوما نفس الاتجاه للوصول به إلى نفس النتائج ما لم يعمل على تغيير المسلّمات ذاتها وتبتكر أدوات (ووسائل) جديدة لذلك»[٣].

١ ـ المنهجية الإسلامية: معضلة الزمان والمكان:

إنه لمن المفيد قبل التعامل مع معضلة الزمان والمكان في سياق الفكر الإسلامي توضيح طبيعة هذه المعضلة. إن بنية ولب المؤسسات والنظم الاجتماعية في أية لحظة زمنية ومكانية معينة تعكس المتطلبات والأسباب المنطقية وراء ذلك المجتمع المحدد بذاته. ومع تقدم الزمن وتغير المكان فأن ذلك الجوهر وتلك البنية يجب أن ينعكسا على هذه التغيرات تباعًا وذلك لأن درجة فشل هذه المؤسسات والنظم

= النظام من الأفكار، سواء كانت مستمدة مباشرة من الفكر الليبرالي الأوروبي أو مداورة عن طريق حركة التجدد الإسلامية، كان الالحاح على الاستقلال القومي أو الحرية الفردية أشد منه على العدالة الإجتماعية...» (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨)، ص ٤١٠-٤١١. المترجم].

(٢) أنظر الملحق، هامش ٩.

(٣) H.A.R. Gibb, Muhammadanism: A Historical Survey. 2nd ed., (New York: Oxford University Press, 1962).p.91

ومواكبتها لتلك التغيرات، كرد على التراكمات الناشئة من جراء الحاجات والمتطلبات الجديدة، تؤثر بدورها في الإشكالية التي نحن بصدد الحديث عنها ومن خلال هذا المنظور سوف نتعامل مع الفكر السياسي والمنهجية الإسلامية ومشكلتها الحرجة والدقيقة والمرتبطة بحاجات المسلمين ومتطلباتهم في العالم المعاصر(*).

وتشير المنهجية الإسلامية التقليدية (الأصول) إلى المصادر والطرائق النصيه المستخدمة والمؤدية بدورها في احداث وابراز المواقف الإسلامية في مختلف أوجه مجالات الحياة بما في ذلك العلاقات الدولية. وهذه المصادر هي القرآن الكريم والسنّة المطهرة والإجماع والإجتهاد. ويشتمل هذا الأخير على المصدر الرابع من مصادر الفكر الإسلامي ألا وهو القياس بالإضافة إلى المصادر (أو أدلة الأحكام) الأخرى كالاستحسان والمصالح المرسلة والعرف(٤).

(*) من الأفضل في سياق الحديث عن المتغيرات وربطها بعاملي الزمان والمكان إيراد ما أفضى به د. هشام شرابي حينما قال أنه: «من الواضح أن أول ما ينشأ عند تحديد موقف ما هو الانطلاق من نقطة زمانية ومكانية في آن.. إني أخط هذه السطور في زمن معين وفي مكان معين، أي ضمن خلفية أو أرضية تاريخية محددة يمكن من خلالها تحديد الأطر الفكرية والمفاهيم اللغوية التي تحكم ما أكتب وأقول. وهكذا، على مستوى الممارسة الانسانية، فإن كل ما نراه وكل ما نستوعبه يحدد بعاملين مترابطين: عامل الزمان (التاريخ) وعامل المكان (الموقع الجغرافي) أي عامل الحضارة الاجتماعية وعامل الواقع المادي. أو بكلام آخر، يحدد بالمؤثرات والعوامل التي ينتجها التاريخ والواقع المادي. بهذا المعنى، فأن مفهوم «الموقف» أو «المنظور» ينفي امكانية رؤية الأمور من «فوق» أو من «الخارج»، خارج الزمان والمكان، ويؤكد الصفة التاريخية الاجتماعية لكل بحث أو خطاب» النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م)، ص٣٦. المترجم.

(٤) عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص١٤٩، ولنفس المؤلف، مصادر التشريع، ص١٩ - ١٠٣،

Joseph Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence (Oxford University Press, 1950), pp. 120 - 130;

محمد أبو زهرة: ابن حنبل: حياته وعصره - آراؤه وفقهه، (القاهرة: دار الفكر العربي)، ص٢٨٧ - ٣٣٢؛ ولنفس المؤلف، مالك، ص٣٢٤ - ٣٥٨؛ تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٧٣ - ٣٥٩؛ الشافعي، رسالة الشافعي (الرسالة)، ص٢٨٨ - ٢٩٠؛ صبحي محمصاني، الأوضاع التشريعية، ص١٥٠ - ١٦٠،

Said Ramadan, Islamic Law,p 23.

وباستثناء القرآن العظيم، والذي هو في أغلبه افصاح وتعبير عن النصوص العامة كموجه للتأملات الفلسفية بما في ذلك تلك الأمور المتعلقة بالعلاقات الدولية، فإننا نجد هذه الأصول تعكس وجهة النظر الإسلامية في العصور الأولى(٥).

كما أن عاملي الزمان والمكان غير محصورين في مضامين السنة المشرفة بشكل خاص أو الفكر الإسلامي التقليدي بشكل عام ولكنهما حاضران أو متواجدان في الأصول ذاتها أيضاً بالطريقة التي نشأ فيها وتطورا خلالها. علاوة على أن البحث التقليدي الضيّق والمحدود للأصول من ناحية بالإضافة إلى المغالاة في التوكيد على مسألة حجية وصحة الأحاديث من جانب المحدثين والمستشرقين من ناحية أخرى تبدو وكأنها تحاول أن تصرف أنظارنا عما نراه المشكلة الرئيسية التي تواجه الفكر الإسلامي الحديث(٦). وما لم يبحث البعد الزماني والمكاني للمنهجية التقليدية ويعالج في اطاره الصحيح ويثبّت على الشكل اللائق به فمن المؤكد أن يفتقر الفكر السياسي الإسلامي إلى المنهجية ذات الدلالة الواضحة والمحتوى الأصيل الخصب وسيستمر في كونه قابعا في شرك التقليد وحطام التلفيق.

أ - أثر الأصول الأساسية على الفكر الإسلامي:

قبل أن نناقش أصول الفقه الإسلامي والمآخذ الكامنة في ثناياها فسوف نتقصى مكانة الأصول الأساسية ووظائفها ومهامها البارزة في تحديد مسار الفكر

(٥) بالرغم من أن الآيات القرآنية المتعلقة بأمور المعاملات القانونية قليلة العدد بالنسبة إلى الآيات المتعلقة بأمور الدين والأخلاق إلا أنها تحوي على المبادئ الكلية الأساسية للتشريع الإسلامي في جميع فروعه فمن بين حوالي ستة آلاف آية (٦٠٠٠) هناك مابين ثمانون إلى خمسمائة آيه (٨٠ - ٥٠٠) تعتبر فنيا (اعتمادا على التعريف) ملائمة لمعيار «الحكم الشرعي». أما الباقي فهي عبارة عن مواضيع عامة وعدد غير يسير يشتمل على مبادئ خلقية ذات طبيعة عامة ومسائل تتعلق مثلا بوحدة الإنسانية وحرية الأديان وعدم الاعتداء وحق الدفاع عن النفس وتوزيع الثروة والعدالة في سير المعاملات التجارية وغير ذلك. انظر:
J.N. D. Anderson and N.J. Coulson, "Islamic Law In Contemporary Cultural Change", p. 14.

(٦) راجع: H.A. R. Gibb, Modern Trends In Islam, p. 124.

الإسلامي ودورها في تشييد وتطوير الفقه الإسلامي.

وبخلاف القانون الوضعي الغربي والنظام التشريعي الغربي فإن الفقه الإسلامي يأخذ في حسبانه السلوك الانساني بأكمله كمجال له(٧).

«لايقتصر (الفقه) على تنظيم التفاصيل الدقيقة في أمور العبادات والإيمان فحسب... ولكن كثيرا من فرائضه وأوامره توجّه هي الأخرى وعلى نحو كلي نحو ضمير الفرد. هذا إلى جانب اهتمامه بتصرفات معينة والمصنفة على أساس أنها مندوبه (أو مستحبة) أو مكروهة وبحسب القائمين بها أو الغافلين عنها والتي تتطلب الحكم الالهي ازاءها إما بالمصادقة عليها أو رفضها ولكن لايترتب عليها أي عقوبات شرعية معينة... أن الحركات الشعبية قد أظهرت على أن الاحتكام إلى الشريعة لايزال يمثل الأداة الفعالة في الحث على المطالبة بالعدالة الاجتماعية»(٨).

وليس بمقدور الأفكار والتصورات أو المؤسسات التنظيمية أن تكتسب الشرعية أو تحظى بقبول العلماء المسلمين السنّة إلا إذا كان بامكانها عبور هذا المحك المنهجي التقليدي (أي الأصول). وفشل هذه الأفكار وتلك المؤسسات في اجتياز هذا الامتحان معناه أنه سيتمخض عن ذلك استمرارية التعلق بالعناصر الأجنبية والشوائب الغربية في جسد الفكر الإسلامي محدثة قلقا نفسيا داخلياً. بالإضافة إلى أن هذه الأفكار والمؤسسات تفتقر إلى العلائق الفعالة والصلات المؤثرة من خلال المكنون الذاتي والباعث الداخلي للشخصية الإسلامية. ولاستعراض هذه الأزمة النفسية فسوف أطرح مسألتين للنقاش تناولتهما شخصية إسلامية فذة لها مكانتها وتميزها متمثلة في الشيخ محمد رشيد رضا وهاتان المسألتان هما الردة والربا(٩).

(٧) J.N.D. Anderson, Islamic Law in the Modern World (New York: New York University Press, 1959), p.4.

(٨) H. Gibb, Muhammadanism, pp. 191 - 192; eds. Jerome N. D. Anderson and Norman J. Coulson, "Islamic Law in Contemporary Cultural Change" op. cit., p. 14.

(٩) أنظر: A. Hourani, Arabic Thought, pp. 237 - 238;
(وفي ترجمة كريم عزقول في الصفحات ٢٨٤ - ٢٨٦. المترجم). راجع أيضاً عبدالمتعال الصعيدي، الحرية الدينية، ص٣٠ - ٣٣، وص١٦٠ - ١٦١.

ففي قضية الارتداد يطبق رشيد رضا المصادر الإسلامية الأساسية عليها وينبذ الاجماع بحجة عدم ارتكازه إلى نص صريح في القرآن الكريم «بل يجد، على العكس، نصا يحرم كل إكراه في الدين» وهكذا فإن الاجماع، في نظره يخالف الأصل الأعلى منه (وبالتالي يجب رفضه). أما فيما يخص قضية الربا والفائدة المصرفية فهو «يرى أن الإسلام اليوم أمام خطر لم يجابهه يوم كانت الشريعة في ابان تكوينها، هو خطر توغّل الرأسمالية الغربية وسيطرتها الاقتصادية. لذلك التجأ إلى مبدأ الضرورة الذي يقول بأن الضرورات تبيح المحظورات» وسمح للفائدة أن تفرض أينما كان بالامكان العمل بها (نظرًا لارتباط حياة الأمة بمعاملات الأمم الأخرى).

ولم يتمكن الشيخ رشيد رضا ولا من كان قبله أي الشيخ جمال الدين الأفغاني وشيخ الأزهر الامام محمود شلتوت فيما بعد من حسم قضية الفائدة بشكل دائم استنادا إلي مبدأ الضرورة. ولاتزال هذه القضية مصدر توتر وخلاف بين المسلمين تاركة النظام المصرفي بل والنظام الاقتصادي في العالم الإسلامي تباعا على أرضية مهزوزة ومتزعزعة. ونظرًا للغموض الذي يكتنف قضية الفائدة بالمبادئ الأخلاقية الإسلامية فقد أدى ذلك الأمر بالمسلمين إلى ضعف بواعثهم وفتور حوافزهم إزاء معالجتها(١٠).

وبالطبع فأن الاجابة على هذا المأزق (فيما يخص قضية الفائدة الثابتة والمحددة) ليست محصورة في فتوى شرعية تتضمن صيغة نعم أو لا أو بكلمة حلال أو حرام، وهي التي سبق وأن مورست ونظر في أمرها مع مثيلاتها من مختلف جوانب الأوضاع التشريعية الأخرى، بقدر ما يتعلق الوضع بوقائع وتطبيقات تستلزم على الدوام ايجاد بدائل عملية لها. ولذلك فأن مجرد اعادة السياسات القديمة والأنماط السالفة ستفشل بدورها لامحالة في إبراز وتحقيق النهج المرغوب

(١٠) أنظر: J.N. Anderson, Islamic Law in the Modern World, op. cit.,p.3.

فيه والمراد تحقيقه ومخلفة وراءها مزيداً من التضجر والتوتر(١١).

وبمقارنة نتائج أعمال رشيد رضا في قضية الارتداد بتلك المتعلقة بالربا فاننا نجد أن رأيه فيما يخص الارتداد قد اكتسب أساسا ثابتًا ولقي قبولا عاما عنه في قضية الفائدة التي مازالت قضية شائكة وعالقة ومتسببة في مزيد من الجدل والنقاش ومحدثة إرباكًا وإبهامًا حولها.

وهناك اختلاف عصيب بين القضيتين محل البحث والذي يجب التنويه اليه هنا، هو أنه بينما اجتازت الأولى الامتحان الشكلي للأصول التقليدية نجد أن الأخيرة لم يتم لها ذلك. ويمكننا قبل كل شيء وفي هذا السياق فهم معنى التعايش العسير بين الأفكار والنظم والمؤسسات الحديثة وبين الشخصية (أو الذات) الإسلامية والتي لم تتمكن من المضي قدمًا واجتياز امتحان الأصول وهكذا بقيت غريبة وظلت على تواجدها ومنوالها تحت ذريعة مبدأ الضرورة. وكان أن أستخدم مبدأ التلفيق من أجل خلق علائق عملية وروابط وصلية، لكن ما نتج عنه هو الاستمرارية في غياب الأصالة وانعدام الابداع في الفكر الإسلامي المعاصر.

ومن الملاحظ أن كثيرًا من الجهود قد وجهت إلى مضمون الفكر الإسلامي بينما لم يبذل الجهد الكافي فيما يخص معضلة المنهجية مما أدى إلى استعارة الكثير من الأفكار والايديولوجيات والأنظمة الأجنبية. وهذا الفعل فيما يبدو قد أخفق في بعث الحياة من جديد للفكر الإسلامي وعلى أثره تحولت حياة المسلمين العامة إلى ما يشبه المسرحية التي تلعب فيها النخبة المثقفة دور الدكتور جيكل والسيد

(١١) للأمثلة على ذلك أنظر: Abdul-Hadi Ghanamah, "The Interestless Economy" in the Contemporary Aspects of Economic and Social Thinking in Islam, The Muslim Students Association of the United Stated and Canada, (Gary, Indiana: The Muslim Students Association of the United States and Canada, 1970), PP. 85-100;
أنظر أيضاً: AbdulHamid AbuSulayman "The Theory of Economics in: Islam: The Theary of "Tawhid". in The Contemporary Aspects of Econmics and Social Thinking in Islam, The M.S.A., pp. 26 - 79.

هايد(*). فبينما يحتكم ويلجأ هؤلاء تارة إلى البواعث والحوافز الإسلامية نجد أنهم في أوقات أخرى يذعنون للضغوط الأجنبية وإلى الاغراءات المضطربة والمشوشة لتقديم الأفكار والأنظمه الأجنبية عنهم وعندها يقوم الصف الأمامي بالتصفيق لتميّز وتفوّق الممثلين في حين تركت الجماهير قابعة في نومها في المقاعد الخلفية(١٢).

كما أصبحت معالجة الاصلاح المنهجي الضروري والملح أكثر صعوبة وذلك لأن كلا الطرفين أي النخبة التقليدية والمحدثين قد شغلا نفسيهما بالمشاكل اللاهوتية وبمدى وثوقية وحجية السنة.

والحقيقة أن هذا الجو المشحون بالحيرة والريبه والذي أخذ يشق طريقه بين المفكرين كرد فعل للتهديد السياسي والعسكري الغربي قد ترتب عنه قيام نظام جديد للتعليم متميز عن النظام الديني التقليدي. كما أدى ذلك بدوره إلى تكوين جماعتين منفصلتين من المفكرين: العلماء (التقليديين من جهة) والمثقفين (ثقافة أوروبية النمط من جهة أخرى) وكانت كل جماعة من هؤلاء تمارس طريقا مغايرا ونشاطا منفصلا عن الآخر. ونظراً لاتساع الفجوة بين التفاعلات الدينية والفلسفية للتقليديين والاصلاحيين إلى جانب الاستدانة المتزامنة مع التقليد المتعاقب للأفكار والايدلوجيات والأنظمه من قبل المثقفين فقد حال كل ذلك دون أي انبعاث

(*) الدكتور جيكل والسيد هايد رواية خيالية اشتهرت لأسباب عدة من أبرزها مأساة أن يعيش الانسان شخصيتين في آن واحد إلى درجة تؤدي سيطرة أحدى الشخصيتين على الأخرى إلى عواقب وخيمة. بمعنى أن كل إنسان يحمل في داخله أكثر من شخصية. ويسمى هذا المرض النفسي بلغة أهل العلم بالفصام (شيزوفرينيا أو سكيزوفرينيا Schizophrenia) كما يطلق عليه اسم مرض النرجسية أو الموت العاطفي العلائقي البطيء. المترجم.

(١٢) أنظر مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، ص٥٧؛ محمد البهي، الفكر الإسلامي، ص٤٩٠ - ٤٩١. ومثال طارف على ما قد يكون متناقضا بين ماهو اسلامي وما هو حديث موضوع سندات الجهاد الذي طرح في مصر حيث تعرضت جريدة الأهرام المصرية اليومية لهذا الموضوع (وحوت بيانات صدرت من مسؤولين مصريين) وحملت في صفحة من صفحات الجريدة تفسيرها حول سبب قيام الحكومة بدفع نسب الفوائد على سندات الجهاد هذه. أنظر «الأهرام»، السنة ٩٧، العدد ٣٠٧٩٨، ١٧ ابريل ١٩٧١م، ص٣.

حقيقي ممكن وأصيل للفكر الإسلامي سواء عن طريق دمج السيل المتدفق المتواجد من الأفكار الجديدة أو عن طريق التغيرات التكيفية المنهجية الضرورية(١٣). ومع أن باب الاجتهاد قد أعلن عن فتحه على مصراعيه – هذا مع الادعاء أنه كان على نحو غير ذلك مسبقا – فقد أخفقنا في تلمّس أي حركة فاعلة وفعالة تبعث على النهوض بالنظام الاجتماعي الاسلامي أو تقوم بالتجديد في آلية الفكر الاسلامي(١٤).

وكما نرى، فأن المناقشة السابقة تظهر الطبيعة الهامة والواسعة للفقه الإسلامي في النظام التقليدي للفكر الإسلامي والمكانة البارزة التي تحتلها الأصول. كما تكشف إلى جانب ذلك كيف أن العجز في فهم وظائف ومهام الأصول وإدراك مسألة تطويرها من خلال منظومة الفكر الإسلامي يؤكد على وجود أزمة فكرية ونفسية تعايشها وتكابدها الشعوب الإسلامية.

وسيكون مدار اهتمام الخطوة القادمة منصباً علي دراسة واستقصاء هذه الأصول من أجل الالمام بطبيعتها ووظائفها على نحو أفضل ولمعرفة الطرق التي يمكن من خلالها الانتفاع بها مع الوقوف على النمط أو السلوك المنشود والذي يجب أن تتكيف من أجله كي تتناسب ومتطلبات العالم الاسلامي المعاصر.

ب – الأصول: الخلفية التاريخية:

تتكون أصول استنباط الفقه من أربعة مصادر وهي: القرآن الكريم والسنة النبوية والاجماع والقياس. ويسمى المصدران الأوليان بالأصلين نظراً لأنهما يمثلان المصادر الأساسية النصوصية للفقة، وإذا أضيف اليهما الاجماع دعوا

(١٣) H. Gibb, Modern Trends in Islam, pp. 22, 73, 84,104,107; W. Montgomery Watt, Islamic Political Thought: The Basic Concepts, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), pp. 128 - 129.

(١٤) أنظر: Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), p. 149; H. Gibb, Modern Trends in Islam, pp. 22, 60, 73, 84, 104 - 105; J. Anderson and N.Coulson, "Islamic Law in Contemporary Cultural Change", pp. 49, 54;

مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص٨٣، ١٨٥.

بثلاثي الأصول لتمييزهم عن القياس الذي يعنى بالآراء والأحكام الفقهية التي تستخدم الاستدلال العقلي في كل ما تنتجه براهين المنطق استناداً إلى النص (الوارد في الكتاب والسنة).

١ - القرآن الكريم :

وهو كلام الله سبحانه وتعالى الذي أنزله آيات بينات للناس وهو المصدر الأساسي للفقه والتشريع والمرجع الأول للفكر الإسلامي. والقرآن العظيم مكتوب باللغة العربية ومقسم إلى مائة وأربع عشرة سورة تحتوي على أكثر من ستة آلاف آية(*). وهو كتاب موحى إلى الرسول محمد ﷺ من حياته الثلاث والعشرين سنة الأخيرة (ت. ٦٣٢م) ونزل في مدينتين عظيمتين هما مكة المكرمة والمدينة المنورة. وهناك اتفاق عام بين جميع الفقهاء المسلمين على صحة نصوص القرآن وتوقيتها في جميع سوره وآياته.

ويلاحظ وات أنه أصبح «من الواضح أن المبادئ الفقهية الأشعرية، والمصاغة على النمط العقلاني، كان لها نفاذ وفاعلية أقل على عامة الناس عن تلك التي كانت تثيره لغة القرآن ذاته. ورجع كثير من المسلمين إلى القرآن وإلى الصيغ البيانية الفقهية الحنبلية الطابع».

وتعد القيم القرآنية أسُّ الشريعة، كما يشكّل القرآن من خلال الاتصال المباشر به ومن خلال التعاليم والممارسات الدينية منظور المسلمين ووجدانهم وبما تحمل دلائل المستقبل لهم من شجون وشئون(١٥).

(*) آي القرآن العظيم على طريقة الكوفيين وحسب ما ورد في كتاب «ناظمةُ الزُهر» للامام الشاطبي، وغيرها من الكتب المدونة في علم الفواصل هي ٦٢٣٦ آية. المترجم.

(١٥) H. Gibb, Modern Trends in Islam, pp. 49 - 50; Ismail al - Faruqi, "Islam" in The Great Asian Religions: An Antholgy, Compiled by wing - tset Chan, Ismail R. al - Faruqi, Joseph M. Kitagawa 78 & P. T. Ragu, (London: Collier - Macmillan Ltd., 1969), p. 336; Muhammed Ibn Idris al - Shafi'i; Islamic Jurispredence:Shafi'i Risala, translated with an introducton, notes and appendices by Majid Khadduri, (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1961)pp. 66 - 80.

محمد عزة دروزة، الدستور القرآني في شؤون الحياة، (القاهرة: دار احياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ب.ت)، ص٢ - ٨٠.

٢ – السنة النبوية :

السنّة، كما يعرّفها الفقهاء، هي كل ما صدر عن الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير (موافقته الضمنية على بعض الأعراف التي جرت بعلمه وسكت عنها). وبشكل عام فان مواضيع البحث فيها تدور حول حياة وأعمال الرسول عليه الصلاة والسلام وصحابته رضوان الله عليهم. وتعتبر السنة المروية في المجامع الصحيحة الأصل الثاني لاحتوائها على مبادئ شرّعها الله سبحانه وتعالى على لسان نبيه لتفسر مجمل معاني القرآن وتكمل شرح أحكامه. (وهي معتبرة سواءً وردت على شكل متواتر أو مشهور أو آحادا واختلفوا في هذه الأخيرة). وقد وطدّ الامام الشافعي في عمله الرائع الأصيل «الرسالة» في علم الأصول مكانة هذا المصدر(١٦).

وأشهر مجامع ومصنفات السنّة هي المعروفة بالكتب الستة وتشمل الصحيحين أي صحيح البخاري (١٩٤ – ٢٥٦هـ/٨٠٩ – ٨٧٠م) وصحيح مسلم النيسابوري (٢٠٢ – ٢٦١هـ/٨٢١ – ٨٧٥م) ويعتبران الأكثر قبولا والأوسع انتشارا لدى الفقهاء والعلماء السنة لدقتهما وشروط روايتهما. أما كتب «الصحاح» الأربعة الأخرى فهي «السنن» التي جمعها إبن ماجه والترمذي والنسائي وأبو داوود السجستاني. ويقف «موطأ» مالك، فيما يختص بالجزء المتعلق بالسنة، على قدم المساواة في شروط الصحة والتوثيق والرواية مثل الكتب الستة السالفة كما يعتبر من أهم المصنفات القديمة إلا إنه لايعتبر كجامع للسنة مثلها لأنه ألفّ في المقام الأول ككتاب في الفقه. وعلى أي حال فليست هذه هي كل مجامع السنّة بل هناك أعمال أخرى كثيرة ولكنها لاترقى إلى مرتبة هذه المجامع السبعة. وهكذا يمكننا الاستنتاج من المعلومات الآنفة أن السنّة باعتبارها المتممة والمفسرة للوحي الآلهي فهي تحوي على ثروة وفيرة من المصادر الأساسية والأولية للفكر الإسلامي.

(١٦) J. Anderson and N. Coulson, "Islamic Law in Contemporary Cultural Change," pp. 23 - 24;
صبحي محمصاني، الأوضاع التشريعية، ص١٤٦ – ١٤٨.

وموضوع السنة هو موضوع واسع وشائك بالإضافة إلى كونه مثير للخلاف ذلك أن أول ما يبدأ الخلاف حوله هو مع كلمة سنة. فماذا تعني؟ وهل تشير إلى منهاج الأمة المتبعة عادة في بيان مسائلهم؟ أم تقتصر على سنة النبي عليه الصلاة والسلام ولما جرى العمل عليه في عصره فحسب؟ وكيف ترتبط هذه السنة النبوية مع القرآن الكريم بالسنة المتبعة للأمة؟ وما هي درجة صحتها وروايتها؟ ومتي دوّنت كتابيا؟ وكم بقى منها محفوظا؟ ثم كيف كان تأثير التوترات الدينية والصراعات السياسية على مدى حجيتها ودقتها؟ وما هي المعايير المناسبة لتطبيقها على السنة؟ وهل يوجه النقد إلى الصيغة أو إلى المحتوى أو اليهما معا؟ وما مدى امكانية استعمال الانسان للعقل في أخذه بالوحي الالهي؟[١٧]. هذه بعض التساؤلات الهامة التي برزت على الساحة الإسلامية منذ أحداث الفتنة الكبرى (الحرب الأهلية) التي بدأت مآسيها بمقتل الخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفان (ت٣٥هـ/٦٥٦م).

ويبدو من الواضح أن مسألة السنة حسمت إبان العصور الإسلامية الأولى وذلك حصيلة الجهود والمناقشات التي قام بها الامام الشافعي (واضع أصول الفقه) في كتابه «الرسالة» في تبيان السنة النبوية[١٨] هذا إلى جانب الجهود الجبارة والدور البناء الذي اضطلع به العلماء المسلمون في تمحيص وتدقيق السنة[١٩].

(١٧) أنظر D. S.Margoliouth, The Early Development of Muhammadanism (London: Williams and Wargate, 1914) pp. 79-98; Fazlur Rahman, Islamic Methodology, pp.2-84; Joseph Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence (Oxford: The Clarendon Press, 1950): pp. 1-5, 11-13, 329.
محمد أبوزهرة، تاريخ المذاهب الاسلامية، (القاهرة: دار الفكر العربي)، الجزء الثاني، ص٦٦ - ٦٩.

(١٨) راجع J. Anderson and N. Coulson, "Islamic Law in Contemporary Cultural Change", pp. 22-24.
صبحي محمصاني، الأوضاع التشريعية، ص١٤٦.

(١٩) أنظر: H. Gibb, Muhammadanism, p. 85; Muhammad Habiballah, The Earliest Extensive Work on the Hadith: Sahifat Hammam Munabbih, trans Muhammad Rahimuddin (5th rev. ed.; Paris: Centre Cultural Islamique, 1961), pp. 1-69; Muhammad M. Azami, Studies in Early Hadith Literature with a Critical Edition of Some Early Texts. (Beirut: Al- Maktab Al-Islami, 1968), pp. 246-247, 266-268 and 289-292;
صبحي محمصاني، الأوضاع التشريعية، ص١٤٧ - ١٤٩.

غير أن هناك سبباً هاماً وراء كون السنة قد تراجعت إلى الوراء كمشكلة خلافية غير ذات شأن وذلك يعود إلى أنه في الوقت الذي تأسس فيه الفقه الشافعي كانت معظم المسائل الشرعية الهامة قد بُتَّ فيها وأرسيت خلاله الأطر الفقهية ولهذا لم يعد للسنة أي ملابسات خطيرة أو محاذير يأبه لها. وهذا يدعونا إلى الادراك بأن الاهتمام بمسائل الصحة والوثوقية والمسائل المتعلقة الأخرى لاتقتصر على الجانب الأكاديمي والديني فحسب بل تتعداها إلى المنافع الفعلية والمصالح السياسية والاهتمامات الانسانية كذلك.

وقد أعتمد المدخل لمشكلة السنة على المنهجية المعمول بها وعلى كفاءات وقدرات العلماء في هذا المجال[٢٠] حيث تقررت فيها مسألة حجية ووثوقية السنة وتوطدت أهميتها من خلالها كجزء من المرجعية السنية الإسلامية بشكل دائم. غير أن المدارس الفكرية الأخرى كالظاهرية مثلاً والتي ينتسب اليها الفقيه المشهور إبن حزم الأندلسي فهي إما قد تلاشت شيئاً فشيئاً لانعدام الأتباع أو ارتحلت إلى بقاع قاصية أو تمثلت في شكل أقليات كما هو الحال في المدرسة الفكرية الشيعية.

وعندما نفهم التطورات والتحديات التي مرت على العالم الإسلامي والتي واجهها إبان القرون القليلة الماضية فعندئذ يمكننا فهم سبب اثارة قضية السنة مرة أخرى حيث كان هذا الأمر بالنسبة للمحدثين وبعض الاصلاحيين في المقام الأول سبيلاً للخلاص من رأي السلف التقليدي. وسوف نبين عملياً لماذا أخفقت كل الاحتمالات المكنة في هذه المسألة سواء من ناحية رفضها أو قبولها أو تمحيصها بهدف احياء روح الابداعية والابتكار أو بغرض دفع عجلة الانتاجية للفكر الإسلامي. ومن أجل الوصول إلى ذلك فإنه يجب توضيح الافتراضات المتعلقة بالاطار الفكري الإسلامي التقليدي والمتغيرات الأساسية التي وقعت في العالم

(٢٠) أبوبكر محمد بن موسى بن حزم الهمذاني (ت. ٥٨٤م)، كتاب الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار. تحقيق راتب الحكيم، (حمص، سوريا: مطبعة الأندلس، ١٩٦٦م)، ص٢٩، ٢٠٠ - ٢٠١، ٢١٨ - ٢١٩. أنظر أيضاً صلاح الدين المنجد ويوسف الخوري (تحرير) فتاوى الامام محمد رشيد رضا، (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٠م).

الإسلامي بالإضافة إلى النظر في القضايا الجوهرية المرتبطة بمسألة تحقيق السنة ووثوقيتها من جديد.

ومن أجل فهم موضوع السنة وثبوتيتها فأنه يتوجب على المرء خوض ركام هائل من المواد. بيد أن البحث فيه قد يكون عديم الفائدة وللدلالة على ذلك فأنه يكفي النظر بعجالة إلي عملين متناقضين حول نفس الموضوع أولهما العمل المشهور لجوزيف شاخت «جذور الفقة الإسلامي» والآخر لمؤلفه محمد مصطفى الأعظمي «دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه» والذي تم تحت اشراف آرثرجون آربري. وقد كتب آربري في عمل الأخير مقدمة جاء فيها «وفي هذا المجال، مجال السنة، فأن الدكتور الأعظمي قد قام بعمل رائد بلغ الذروة في قيمته، وقام بهذا العمل على مقتضى الأقيسة الصحيحة للبحث العلمي».

وبقصد أن تتضح الصورة في الأذهان وللمساعدة لنا في مضمار هذا البحث هنالك اقتباسان من كل من العملين سالفي الذكر تجعلنا نصرف الأنظار عن الجهود التي لاجدوى منها وفي المقابل تدعونا إلى التطلع إلى الأمام بغية الحصول على اجابات واتجاهات جديدة.

يقول شاخت في خاتمة كتابه: «أن الفكرة التي اكتسبناها عن الفترة التأسيسية تختلف جذريا عن الصورة اللاصقة في الأذهان والتي فرضت نفسها منذ أوائل القرن الثالث الهجري»(٢١).

---

(٢١) J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence.Op.cit., p.329.

[وشرحا لما ذكر يقول شاخت أنه نادى بالعودة إلى النقد العميق في دراسة الأحاديث وقال أنه وصل إلى النتيجة الآتية: «أن جزءا هاماً من سيرة النبي ﷺ عن الفترة المدينيه، كما ظهرت في كتابات النصف الثاني من القرن الثاني، ترجع في أصلها إلى عهد قريب جداً من الكتابة، ولذلك ليست لها أية قيمة تاريخية، إذ بعد مضي قرن ونصف على وفاة النبي ﷺ تقريباً، مابقي في ذاكرة الجماعة إلا تصور غامض مبهم عن نبيهم، بالرغم من هذا بذلت الجهود لسد النواقص، وأضيفت الرتوش والألوان ورتبت المواد ترتيباً منهجياً، وصيغت بشكل أحاديث مع اضافة الأسانيد، وكان كل ذلك في القرن الثاني الهجري». نقلاً عن محمد مصطفى الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، (الرياض: مطابع جامعة الرياض، ١٣٩٦هـ) ص٤٦٢. وهناك طبعة أخرى للكتاب صدرت عن المكتب الإسلامي في بيروت، لسنة ١٩٨٠م. المترجم].

ويقول الأعظمي[٢٢] في خاتمة حديثه إن :

«الأمثلة التي ذكرها شاخت ترد على نظريته بخصوص ظاهرة الاسناد، لأن وجود الأعداد الكبيرة من الرواة، مع انتمائهم لعشرات المدن المترامية الأطراف تجعل كلا من نظرية القذف الخلفي للأسانيد والاختراع الأصطناعي للأسانيد غير قابلة للإلتفات وعملية نادرة الوقوع... لقد قام المحدّثون بنقد المتون والأسانيد بكل ما كان في وسعهم وبكل جرأة وبكل اخلاص»[٢٣].

٣ - القيـــاس :

لايسعنا تفهم الاستعمال الواسع للقياس وظهور الأصول المتعددة الأخرى ما لم ندرك الافتراضات الضمنية للعصر الإسلامي الأول. فقد كان الفكر التقليدي للدولة العباسية، والتي كانت تمثل القوة العظمى لدولة الخلافة في العالم آنذاك، على وئام مع النظام الاجتماعي ومع الانجازات والمكتسبات للمثال الذي وضع أسسه الرسول ﷺ. ولهذا فقد كان الدور الذي أنيط على عاتق الفكر وعلى المنهجية الإسلامية هو الابقاء والمحافظة على ذلك النموذج المثالي الأساسي[٢٤]. ويدل القياس على وجود تشابه بين الوقائع الجديدة والممارسات الأولية وخاصة تلك التي حدثت أثناء حياة الرسول عليه الصلاة والسلام (بمعنى الحاق واقعة

(٢٢) أنظر M. Azami, Studies in Early Hadith Literature with a Critical Edition of Some Early Texts (Beirut : Al - Maktab al - Islami, 1968), p. 247.

(٢٣) (عن كتاب: محمد الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي...، مرجع سابق، طبعة الرياض، ص٤٣٧. المترجم). راجع أيضاً عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (الكويت: الدار الكويتية، الطبعة الثامنة، ١٩٦٨)، ص٤٥؛ محمد أبوزهرة، مالك، ص٣٢٢ - ٣٤١؛ صبحي محمصاني، الأوضاع التشريعية، ص ١٥٠.

(٢٤) يصف الإمام ابن كثير (٧٧٤هـ/١٣٧٢م) الدور الذي تقوم به السنّة في الفقه التقليدي عندما يقول: «فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟. فالجواب: أن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فانه قد فسر في موضع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة فانها شارحة للقرآن وموضحة له، بل قد قال الامام أبوعبدالله محمد بن ادريس الشافعي، رحمه الله: كل ما حكم به رسول الله ﷺ فهو مما فهمه من القرآن... وحينئذٍ إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة، فانهم أدرى بذلك، لما شاهدوا من القرائن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح والعمل الصالح...». انظر :ابن كثير، تفسير القرآن، الجزء الأول، ص٧.

مستجدة بواقعة سابقة لتساوي الواقعتين في علة الحكم). كما وفّق الفكر الإسلامي التقليدي في الخروج بوسائل وطرق اضافية أخرى ونخص بالذكر «المصلحة» التي قامت بدورها في التعامل مع الوقائع الجديدة والأوضاع المتزايدة حيث كان من الصعب التعامل معها وتطبيقها بواسطة استخدام المصادر النصية بحذافيرها أو باستخدام القياس على علته(*). وكمثال على استخدام المصلحة، ليس عندما لايكون هناك نص أو اجماع للمرجع في الحكم على واقعة محددة فحسب بل اعتماده كمبدأ لاستخدامه في تجاوز النص أو الاجماع أيضاً وذلك لعدم ملاءمته ومطابقته وعدم توفر الشروط الاجتماعية لذلك(**)، هو ما أورده الامام أبوحامد الغزالي في كتابه «المستصفى من علم الأصول» حيث أفتى فيه بإباحة قتل المسلمين الأسرى الذين احتمى بهم الكفار وذلك لأن قتال المسلمين لهم يحقق فرصة التغلب عليهم وقهرهم. وهكذا نجد أن المصلحة هنا غلبت على النص والاجماع اللذين يحرمان قتل المسلم(٢٥). وكلما تقادم الزمن على الفقهاء المسلمين التقليديين كلما كان استخدامهم للمصلحة أكثر وافضاءاتهم أمضى كما يتضح ذلك لدى الفقهاء الحنابلة

(*) لبيان مبدأ المصلحة فقد وجد المترجم أن خير تعريف للمصلحة هو ما أورده الامام أبوحامد الغزالي في كتابه المستصفى من علم الأصول وهي:«المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: هو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل مايفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة» (القاهرة: المطبعة التجارية، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م)، الجزء الأول، ص١٤٠.

(**) نتيجة تغير العلة وتبدل العادة وتطور العرف وتناسبها مع الواقع الجديد لتحقيق مصالح العباد.

(٢٥) أنظر: عبدالوهاب خلاف، مصادر التشريع، ص١٠١ - ١٠٢؛ الفراء، الأحكام، ص٣٧ و٤٣ و٤٩؛ ابن قدامه، المغني، ص٢٠٤ - ٢٠٥؛ وهبه الزحيلي، نظرية الضرورة، ص١٦٣ و١٦٨ و٢٤٣ [وتفصيل ذلك أنه إذا تترس الكفار بجماعة من أسرى المسلمين (أي تستروا بهم واحتموا وراءهم) في حالة الحرب، فلو كففنا عن الكفار للمحافظة على حياة الترس (أي حياة المسلمين الأسرى الذين احتمى بهم الكفار) لأدى ذلك إلى مقاتلة الكفار للمسلمين ولغلبوا المسلمين وقتلوهم ثم قتلوا الترس. ولو رمينا الترس لقتلنا مسلمين أسرى أبرياء، ولكننا نهيء بذلك الفرصة للمسلمين للتغلب على الكفار، ولذلك فأن المصلحة تقتضي القتال ولو أدى الأمر إلى قتل الترس، لأن مقصود الشارع انقاص عد القتلى بقدر المستطاع أو الحيلولة دون القتل إذا كان ذلك مستطاعاً، وفي مقاتلة الكفار تحقيق لهذا الهدف» (ومن البين أن المصلحة هنا ارتفعت إلى مرتبة الضرورة، كما أنها مصلحة كلية) المستصفى للغزالي، ج١، ص١٤١ منقول عن كتاب د. عبدالحميد متولي، الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور، (الاسكندرية: منشأة المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦م)، ص١٤١. المترجم]

عند حديثهم عن السياسة الشرعية[٢٦]. وبمرور الوقت ومع التراكمات الناشئة عن التغيرات الداخلية والخارجية لم يعد بوسع المسلمين العمل من خلال الاطار النموذجي التقليدي والذي كان مطلوباً فقط للحفاظ على النظام الاجتماعي السائد. وفرضت التحديات الحديثة مطالب جديدة على المنهجية الإسلامية الأمر الذي يقتضي بالضرورة قيام انتاج فكري أصيل يتناسب ومتطلبات المرحلة الراهنة في المسائل الداخلية والشؤون الخارجية ويتماشى مع روح المقاصد الأساسية والقيم الإسلامية السامية.

٣ ـ السنة والبعد الزماني ـ المكاني:

إن النقد المعاصر وعدم الرضا بواقع الفكر الإسلامي التقليدي في مجال العلاقات الدولية ينصب عادة على السنة[٢٧] فالأحاديث ذات الصلة بغير المسلمين والتي تبدو في الآونة المعاصرة وكأنها شديدة أوقاسية ،أو كتلك الممارسات القديمة التي مضى عليها الدهر هي التي تعبر عن تلك الحالة من عدم الرضا ذلك أن المعايير التي قيست بها هذه الانتقادات هي ما تكون في غالبيتها مفاهيم فكرية وأفكارا طوباوية غربية. وأمثلة ذلك هو ما نلحظه في المسائل المتعارف عليها مثل الجزية ومسلك العلاقات الخارجية والتعبئة الحربية مع غير المسلمين. ولقد شرع التقليديون والمدافعون عن السنة وعن الفقه الإسلامي في التلويح بأمثلة سلبية للممارسات الغربية كالتفرقة العنصرية والامبريالية الحديثة، لكن هذا الموقف قد كان مخيبا لآمال النقاد، الذين كان كثير منهم متأثرا بثقافة الغرب، كما كان الأمر كذلك بالنسبة للتوفيقيين منهم.

وهذه الحالة من عدم الرضا السائدة بين الأوساط الإسلامية في الوقت الحاضر

---

(٢٦) راجع محمد أبو زهرة، ابن حنبل، ص٢١٨ – ٢٣١.

(٢٧) J.N.D Anderson and N. J. Coulson, "Islamic Law in Contemporary Cultural Change", pp. 23 - 24.

صبحي محمصاني، الأوضاع التشريعية، ص١٤٦ – ١٤٨.

مع الفكر التقليدي، إزاء اخفاق المسلمين الناتج عن عدم قدرتهم على وقف الانتهاكات ومنع التعديات الغربية إلى جانب فشلهم في مضاهاة المكتسبات والانجازات المادية الغربية، يمكن ايعازها، إلى حد كبير، إلى الجهود المبذولة من قبل المحدثين لاثبات عرضة السنة للخطأ وبذلك تتداعى، في نظرهم، بنية الفكر التقليدي المبني على السنة. لكن فشل المحدثين بجعل الفكر السياسي الإسلامي أكثر استجابة لمتطلبات الوقت الراهن قد ترتب عليه اثارة تساؤلات أكثر حدة وتفصيلا حول السنة ومدى ارتباطها بالمعضلات الإسلامية وبالأخص تلك المتعلقة بالعلاقات الدولية. وما هذا الاهتمام المفرط حول صحة الأحاديث ووثوقيتها إلا دليل قاطع على وجوب فك ارتباط الفكر الإسلامي الحديث من أسر الآثار السلبية والمكبوته للنظام الاجتماعي الإسلامي التقليدي الذي انطوت عليه وتنازعته عوامل زمانية ومكانية منذ ما يربو على ألف عام مضت. ولهذا فإنه لمن المهم النظر إلى عاملي الزمان والمكان وأخذهما في الحسبان عند الحديث عن السنة والتي تعد أحد أهم مصادر الفكر السياسي الإسلامي.

وقد تُظهر بعض الأحاديث الواردة هنا دور عاملي الزمان والمكان خاصة فيما يخص مجال السير والأمور المتعلقة بذلك:

عن أنس رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ :«انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله، لاتقتلوا شيخا فانيا ولا طفلاً ولا أمرأة، ولاتغلوا، وضموا غنائمكم، وأصلحوا وأحسنوا إن الله يحب المحسنين»(٢٨) رواه أبو داوود.

وعن علي قال: كانت بيد رسول الله ﷺ قوس عربية فرأى رجلاً بيده قوس فارسية، قال: «ماهذه؟ إلقها، وعليكم بهذه وأشباهها ورماح القنا فأنها يؤيد الله

(٢٨) ولي الدين محمد بن عبدالله الخطيب العمري التبريزي، مشكاة المصابيح [تحرير: محمد ناصر الدين الألباني (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٦١م]
Translated with explanatory notes by James Robson (Lahore; Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1963), vol. III, p. 838.

لكم بها في الدين ويمكن لكم في البلاد»[٢٩] رواه إبن ماجه.

وذكر عن أبي أسيد الساعدي أن النبي عليه السلام قال يوم بدر: «إذا كثبوكم فارموهم، ولاتسلوا السيوف حتى تغشوهم»[٣٠]. رواه البخاري.

وبنظرة ممعنة في هذه الأحاديث (والمبني على أساسها الفكر السياسي الإسلامي التقليدي بأكمله) يمكننا أن نتبين وبجلاء أن هذه التعليمات والتوجيهات كانت تختص بتسيير الحروب في العصور الوسطى من خلال النظام الاجتماعي الوسطوي وأن أي اشارة اليهم خارج سياق عاملي الزمان والمكان هو عمل مضلل. ومن أجل استخدام فعال ومفيد لهذه الأحاديث فأنه يتحتم علينا فهمها من خلال القيمة الضمنية التي تحملها ومدلولاتها لا من جوانب مظاهر البيئة الواقعية والثقافية التي عاشت من خلالها.

ولمن المتعارف عليه أن الفقهاء التقليديين قد تمسكوا في مناقشاتهم لهذه الأحاديث بالتحليل الحرفي - مقارنة وقياسا - وبمجاراة اللفظ باللفظ وبمقارعة المسألة بالمسألة (أو الحجة بالحجة) ولكن عندما قام الفقهاء المعاصرون باتباع نفس الخطى ومحاولة تكرار مافعله الأوائل كلمة بكلمة كان من الواضح أن هناك جهلاً شديدًا في إدراك المتغيرات التي أخذت مجراها[٣١]. وتظهر التعليمات القديمة التي تحرم قتل النساء والأطفال... الخ. في الحروب للعيان اليوم إلى أن الفقهاء المحدثين ليسوا على إلمام تام بأبعاد الحروب الحديثة والأسلحة المتطورة[٣٢]. ولذلك فأن

(٢٩) التبريزى، مشكاة المصابيح، الجزء الثاني، ص٣٧٢، والمرجع السابق vol. III. p. 825.

(٣٠) أنظر المرجع السابق ;vol. III, p. 821,837 - 838 وأيضًا الشيباني، السير الكبير، الجزء الأول، ص٨٧ (في طبعة ١٩٧١م موجودة في ص٥٨. المترجم).

(٣١) أنظر أبن رشد، بداية المجتهد، الجزء الأول، ص٣١١ - ٣١٢؛ مالك ابن أنس، المدونة، الجزء الثالث، ص٨؛ الشيباني، السير الكبير، الجزء الأول، ص٤٢.

(٣٢) أنظر محمد أبوزهره، العلاقات الدولية في الإسلام، (القاهرة: دار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤م)، ص٤٣؛ السيد سابق، فقه السنة، الجزء الحادي عشر، ص٤٨ - ٤٩، ١٢٩ - ١٣٢.

هذه التوجيهات لاتساعد بأي حال من الأحوال قادة الحروب الحديثة والقائمين عليها بل وقد لاتعني لهم شيئًا البتة. ولم يعد هناك مجال في الغالب لاختيار نوعية السلاح المستخدم في الحروب أيا كان نوعه أهو سلاح تقليدي أم ذري أو حتى أسلحة خارقة وعجيبه. كما يصعب التحري في أحوال كثيرة تحديد المدنيين عن غيرهم وأصبح السؤال في ظل تقنية الحروب الحديثة ليس فيمن يقتل أو من لايقتل بقدر ما هو العدد المطلوب القضاء عليهم؟ وما الذي يشكل «زيادة أو فائضًا في عدد القتلى».

ومن المعلوم أن الامام الشافعي، في تعامله مع العلاقات الخارجية، قد نصح الحكام المسلمين بالاغارة على المشركين مرة كل عام على الأقل وعدم قبول الهدنة لأكثر من عشر سنوات(٣٣) معهم قياسا واقتداءً بسنة الرسول عليه الصلاة والسلام. ولكن ليس هناك من رجل دولة يمكنه قبول مثل هذا النوع من القياس والفهم الحق في ظل ظروف الحرب البالغة الخطورة المعاشة وتحت سيادة النظام الدولي الهش القائم اليوم أو المنظور.

ويخبرنا الإمام إبن كثير في كتابه تفسير القرآن العظيم مايلي:

«قدم رسول الله ﷺ وأصحابه مكة وقد وهنتهم حمى يثرب ولقوا منها سوءًا فقال المشركون أنه يقدم عليكم قوم قد وهنتهم حمى يثرب ولقوا منها شرا وجلس المشركون من الناحية التي تلي الحجر فأطلع الله تعالى نبيّه ﷺ على ماقالوا فأمر رسول الله ﷺ أصحابه أن يرملوا الأشواط الثلاثة ليرى المشركون جلدهم قال فرملوا ثلاثة أشواط وأمرهم أن يمشوا بين الركنين حيث يراهم المشركون ولم يمنع النبي ﷺ أن يرملوا الأشواط كلها إلا ابقاء عليهم فقال المشركون: أهؤلاء الذين زعمتم أن الحمى قد وهنتهم هؤلاء أجلد من كذا وكذا. أخرجاه في

(٣٣) أنظر: الشافعي، الأم، الجزء الرابع، ص٩٠ - ٩١؛ ابن رشد، بداية المجتهد، الجزء الأول، ص٣١٣ - ٣١٤.

الصحيحين من حديث حماد بن زياد به»[٣٤].

ولهذا السبب تجد المسلمين استناداً على أوامر من السنة، والمطبقة إلى الوقت الراهن، يهرولون الأشواط الثلاثة الأولى من الطواف حول الكعبة المشرفة في مكة المكرمة.

وبدا من الواضح في هذه القضية أنه ما أعتبر حديثًا عن السنة بدافع من الود والاحترام والاقتداء بالرسول ﷺ، وهو ما عد نافعا لذلك الغرض، قد كان في حقيقته نهجاً مخططا (تكتيكا) سلكه المصطفى عليه الصلاة والسلام كي يتقي به شر العدو الذي كان متربصاً لأول وهلة للانقضاض على جيش المسلمين وتدميره. ويدلنا هذا المثل على المدى الذي كان الرسول عليه الصلاة والسلام متجاوباً ومتفاعلاً من خلاله مع الظروف المحيطة به. وليس من الهيّن إثبات أثر عاملي الزمان والمكان بصورة مستمرة كما أنه ومن أجل تخطي محددات هذين العاملين فأن ذلك يتطلب مزيدا من التحليل المعمق والتفكير المتسع المستنير.

إن المشكلة الحقيقيه التي تحيط بالسنة، إلى جانب معرض الحديث عن الأصول والفكر السياسي الإسلامي التقليدي بأشمله، هي الاخفاق في ادراك وتفهم أثر عاملي الزمان والمكان عليهم والذي يتوجب تواجدهما بطريقة أو بأخرى عند التطرق إلى التعليمات المتعلقة بسلوك معين أو انتهاج نظام ما. بيد أن السنة وتوجيهاتها واحتفاظاً بأهدافها النبيله، يجب ألا تتعدى تلك المحددات الزمانية والمكانية وهذا الوضع لايمكن تواجده وتفسيره إلا في ظل محيط بالغ المحافظة وقاصر الرؤية وعديم الالمام بالوقائع والحقائق الجديدة. والعبرة من هذه الأمثلة تتمثل في أن القياس يجب أن يكون كلياً وشاملاً في مجالات التفاعل والتداخل الاجتماعي ما أمكن إلى ذلك سبيلاً. كما أن مضي ردح من الزمان والتغير

(٣٤) الجزء الرابع، ص٢٠٢، وننوه القارئ إلى أن مسألة الزمان والمكان في الإسلام، ومن خلال ماتتناوله هذه الدراسة، تبحث في مسائل العلاقات والأنظمة الاجتماعية. وليس لذلك علاقة بمسائل العبادة أو الشعائر أو الذكر.

الجذري في المكان قد لايفسح مجالاً كافياً للقياس في اتباع طريقة الجزئيات وحكم المثل بالمثل.

٣ ـ الأمثلة المحددة التي وردت في القرآن الكريم :

كما أشرنا سلفا، فليس القرآن الكريم كالسنة المطهرة وذلك لأن آيات القرآن العظيم كانت، وفي الغالب، تعبر عن ذاتها ببيانات عامة بوصفها توجيهات ايديولوجية وفلسفية. وتكّون تلك الآيات ذات الصبغة العامة أساس المنظور والمعتقد الإسلامي، ذلك بأن القرآن الكريم قام، ولايزال يقوم، بالدور الأساسي في تشكيل القيم وتكوّنها وفي المحافظه عليها في الضمير والوجدان الإسلامي وفي النظام الاجتماعي ككل. وعلى أي حال فعندما يخاطب القرآن الكريم قضايا محددة أو يضرب أمثلة بعينها فأنه يحتوي ضمنا على عاملي الزمان والمكان مثله في ذلك مثل أحاديث السنة ولذلك فإن المطلعين على هذه الأحداث والوقائع يجب أن يكونوا على درجة عالية من اليقظة والوعي في استنباط العموميات وخصوصاً تلك المتعلقة بمجال العلاقات الخارجية لكون المسلمين لايملكون تمام السيطرة على مجرياتها. وعليه فأن الأخذ بالاستنتاجات البسيطة والمباشرة المستقاة من المصادر النصية الإسلامية دون النظر في المتغيرات الزمانية والمكانية للعصر الإسلامي الأول هو فعل ينطوى عليه الكثير من عواقب التقهقر والتراجع. وأطلق الفقهاء الأوائل العنان لهذه الممارسات وذلك لأن النظام الاجتماعي للعصر الأول ظل على حاله طوال العهود المتعاقبة. وتتميز العصور الإسلامية الأولى والتي تلتها بأنها كانت في أغلبها مجتمعات زراعية ومع ذلك فقد حكم المسلمون ابان تلك العصور العالم ودحروا القوى العظمى وأحكموا قبضتهم على زمام الحضارة والعمران.

وهذا ماتوضحه الأمثلة التالية والتي تشتمل على مفهوم أساسي في العلاقات الدولية هو مفهوم القوة. يقول الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه العزيز:

﴿يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بأنهم قوم لايفقهون. الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وأن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين﴾ [سورة الأنفال ٥ : ٨:٦٥ - ٦٦].

ومن البين أن هذه الآيات الكريمة هي توجيهات وأوامر للرسول عليه الصلاة والسلام فيما يخص أمور التجهيز والاعداد والاستعداد للقتال. كما تشير إلى النسب ١ : ١٠ ثم ١ : ٢ بالنسبة لعدد المسلمين في مواجهة المشركين أي بمعنى تثبيت الجماعة منهم لعشرة أمثالهم والذين بمقدورهم هزيمتهم. بالإضافة إلى أن هذه الآيات تنطق بصفات الايمان والصبر والمثابرة لدى المسلمين. وعلى أي حال فالنقطة الهامة التي يجب التنويه عنها هي أن بعض هذه الافتراضات المتعلقة بالنسب يمكن أن تكون صحيحة في حالة بقاء العوامل الأخرى كالمهارات والتقنية والعدد على حالها كما تشير إلى ذلك الآية: ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا...﴾ وهي دليل على الترخيص لهم لما علمه سبحانه وتعالى من وجود الضعف فيهم فأوجب على الواحد منهم أن يثبت لإثنين من الكفار. وهكذا يجب أن يكون لدى القارئ المطلع أو الفقيه المتمرس الدراية بكل التغيرات وتأثير ذلك على استراتيجية المواجهة مع الأعداء. ولكن إذا تجاهل الشارحون والفقهاء الافتراضات الضمنية المتعلقة بالآيات الكريمة السابقه أو اعتمدوا بشكل كبير على مجرد النسبة في تفسيرها فإنهم يقترفون بذلك خطأً فادحًا، مثلما حدث في أزمنة متباينة، ويشوّهون العبر والأمثال التي جاء بها القرآن العظيم.

وحول هذا الموضوع دعونا نقارن مايقوله فقيه عاش في العقد الأخير من القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد) مع فقيه آخر من القرن الرابع عشر للهجرة (العشرين للميلاد).

يقول الفقيه الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤هـ/٧٦٧ - ٨٢٠م) وهو الامام الذائع الصيت مايلي :

«عن ابن عباس قال لما نزلت إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فكتب عليهم أن لايفر العشرون من المائتين فأنزل الله عز وجل «الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فأن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين» فخفف عنهم وكتب عليهم أن لايفر مائة من المائتين . . وهذا كما قال ابن عباس أن شاء الله تعالى مستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل. وقال الله تعالى: «إذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الأدبار». الآية، فإذا غزا المسلمون أو غزوا فتهيؤا للقتال فلقوا ضعفهم من العدو حرم عليهم أن يولوا عنهم إلا متحرفين إلى فئة فإن كان المشركون أكثر من ضعفهم لم أحب لهم أن يولوا عنهم ولايستوجب السخط عندي من الله عز وعلا. لو ولوّا عنهم إلى غير التحرف للقتال والتحيز إلى فئة لأنه بيّنا أن الله عز وجل إنما يوجب سخطه على من ترك فرضه وأن فرض الله عز وجل في الجهاد إنما هو على أن يجاهد المسلمون ضعفهم من العدو ويأثم المسلمون لو أطل عدو على أحد من المسلمين وهم يقدرون على الخروج إليه بلا تضييع لما خلفهم من ثغرهم إذا كان العدو ضعفهم وأقل . . »(٣٥).

ولايمكننا من خلال هذا الاقتباس إلا أن نلاحظ أن الإمام الشافعي قد أعطى جل إهتمامه وصب تركيزه على أعداد المقاتلين. وليس من الغرابة وصوله إلى مثل ذلك الاستنتاج المذكور سلفا آخذين في الحسبان الزمن الذي عاش فيه والتي كانت الظروف مقاربة لتلك التي كانت أيام الرسول عليه أفضل الصلاة والتسليم. وقد توصل فقيه من العصر الأول هو الإمام مالك بن أنس في خضم حديثه عن هذه الآيات ، وإن كان باسلوب مبهم، إلى أن القضية الاساسية تكمن في «أن الضعف إنما يعتبر في القوة لا في العدد»(٣٦).

(٣٥) الشافعي، الأم، الجزء الرابع، ص٩٢.
(٣٦) ابن رشد، بداية المجتهد، الجزء الأول، ص٣١٣.

وينقل أحد فقهاء القرن العشرين رأي الامام مالك في هذا الصدد حينما يكتب السيد سابق في النصف الثاني منه حول هذا الموضوع متبعا نفس المسلك. ولكي تكون الصورة أكثر وضوحاً فسوف نقتبس أكثر الأجزاء التصاقا وتعاملا مع هذه المشكلة في فصل عنوانه «الفرار من المثلين».

[«تقدم أنه يحرم الفرار أثناء الزحف إلا في احدى الحالتين: التحرف للقتال، أو التحيز إلى فئة». وبقى أن نقول: أنه يجوز الفرار أثناء الحرب إذا كان العدو يزيد على المثلين، فإن كان مثلين فما دونهما فأنه يحرم الفرار. يقول الله عز وجل: ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا، فأن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين، وأن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين باذن الله، والله مع الصابرين﴾. قال في «المهذب»: «إن زاد عددهم على مثلى عدد المسلمين جاز الفرار». لكن إن غلب على ظنهم أنهم لايهلكون، فالأفضل الثبات، وأن ظنوا الهلاك، فوجهان: الأول: يلزم الانصراف، لقوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ الثاني: فيستحب ولايجب، لأنهم إن قتلوا فازوا بالشهادة.

وإن لم يزد عدد الكفار على مثلى عدد المسلمين، فأن لم يظنوا الهلاك لم يجز الفرار، وأن ظنوا فوجهان: يجوز لقوله تعالى: ﴿ولاتلقوا بأيديكم إلي التهلكة﴾. ولايجوز وصححوه، لظاهر الآية. وقال الحاكم: «إن ذلك يرجع إلى ظن المقاتل واجتهاده، فأن ظن المقاومة لم يحل الفرار، وإن ظن الهلاك جاز الفرار إلى فئة وأن بعدت، إذا لم يقصد الاقلاع عن الجهاد».

وذهب ابن الماجشون ورواه عن مالك إلى: أن الضعف إنما يعتبر في القوة لافي العدد، وأنه يجوز أن يفر الواحد عن واحد إذا كان أعتق جوادا منه، وأجود سلاحا، وأشد قوة وهذا هو الأظهر»] (٣٧).

---

(٣٧) السيد سابق، فقه السنة، الجزء الحادي عشر، ص١٢٧ - ١٢٨ (في طبعة دار التراث العربي موجودة على الصفحات ٤٧ و٤٨ المترجم).

وهذا كل ما قاله الكاتب حول هذا الموضوع ويصعب أن نرى وجود التحليل والبحث العلمي فيه بالمعنى النظري والتطبيقي لمفهوم القوة. إضافة إلى أن هذا المفهوم قد تجاهله (بهذا المعنى) العديد من كتاب القرن العشرين المسلمين.

فإلى أي مدى وكيف يمكن للكاتب المعاصر، والتقليدي النظره، افادة رجل الدولة في القرن العشرين؟ وهل لهذه الكتابات والأعمال صلة بواقع العالم الحديث؟.

وبهذا المستوى من التحقيق العلمي للمعنى المعاصر للقوة فسوف لن يكون من المستغرب إذا قام المسلم بالاستنتاج الماثل في أن القوة – وأي قوة – ماهي في ذاتها إلا محض أعداد. ولهذا، ومسايرة مع الاعتقاد التقليدي، فأن المسلمين سوف ينتصرون تلقائيا على أعدائهم حتى وإن كانوا أضعف منهم.

إن المبدأ الأساسي للاستراتيجية كان يعني دائمًا أن الواحد باستطاعته إحراز النصر حينما يكون أقوى من خصومه وهذا هو المعنى الواسع لمفهوم القوة. وتبين التحليلات المعاصرة بوضوح أن القوة بهذا المعنى تحتوي على كل عناصر ومقومات الحياة الانسانية العسكرية منها والتقنية والاقتصادية والنفسية والمعنوية والروحية.

وقد اقترف الفقيه ابن رشد خطًا عند تعامله مع مفهوم القوة حينما إعتمد كليا على معادلة التوازن المادي وذلك عندما لخص رأي الامام مالك بن أنس في قوله «أن الضعف إنما يعتبر في القوة (بمعناها الأوسع) لافي العدد» علما بأن الامام مالك لم يستخدم لفظ «قوة». ولكن هذا الشكل من المقارنة لهذا المفهوم لايعد صحيحا ولاصالحًا إلا إذا كان مفهوم القوة في ذهن الامام مالك غير مقيد وغير مقتصر على القوة المادية (الجسدية). وبناءً على هذا التفسير الموسع فأنه إذا كانت قوة الأعداء تتضاعف وتتزايد عن قوة المسلمين فمن الواضح أن مآل المسلمين في النهاية هو الهزيمة. ان العامل الهام في هذا المقام يكمن في كلمة «القوة» بشقيها الملموس (المادي) وغير الملموس (المعنوي)، وعلى أي حال فقد يكون استخدام الامام مالك لها يستدعي إرجاعه إلى المعنى المدلول منه أي إلى النواحي المادية

المتمثلة في شكل العتاد واتقان العدو في حمل السيف وركوب الخيل. وإذا كان العدو، في رأي الأمام مالك، أفضل عدة وعتادا (سيفا وخيلا) من عتاد المسلم وهو بالتالي أقدر منه ماذياً على المواجهة، فإن المسلم يصبح غير ملزم بعد ذلك على المنازلة. وكما سلف فمن البديهي أن الشخص المتمكن سوف يحرز النصر بينما سيكون مآل الضعيف هو الانهزام والتقهقر(٣٨). وبهذا يكون المصب النهائي والمفتاح الأساسي في معالجة هذه الحقيقة البديهية كامنا في تعريف شامل لمفهوم القوة يندرج تحته المعنى المادي (الحسي) له إلى جانب المعاني غير المادية الأخرى.

وكمحصلة أخرى لانتفاء الوعي بعاملي الزمان والمكان والمتعلقة بالآيات القرآنية الكريمة هو ما يمس المفهوم التقليدي للنسخ والتي بسببه أدرجت المبادئ والقيم المختلفة للتجربة الإسلامية الأولى في مكة وأولى مراحل دولة المدينه تحت ستار النسيان بسبب الإهمال والهجران. لكن الذي يحظى على الاهتمام هي تلك المرحلة الزمنية الأخيرة من دولة المدينة والتي كان وضعها إلى حد بعيد يتلاقى ويتضاهى مع وضع المجتمعات والدول القوية والمعترف بها كالدولة الأموية والدولة العباسية. لكن تلك العصور السالفة ولّت أدبارها ورحلت ولهذا السبب فأنها تعتبر في عداد المنسوخة تاريخيًا، ويبدو أن الفقهاء المسلمين المعاصرين من خلال محاولاتهم اعادة تفسير مسائل وقضايا النسخ قد قبلوا بنفس مبدأ النسخ الثابت والدائم غاضين الطرف عن عاملي الزمان والمكان المرتبط بالمفهوم القديم له. وفي نظرهم فلم تكن هناك أي بادرة للتنصل من هذا المبدأ بل أكتفي باعادة تأويله. وتعد آية السيف مثلاً حيّا لمناقشة مبدأ النسخ والتي نسخت كل المفاهيم السابقة عليها(٣٩) وهذه الآية بناءً على الكثير من التفاسير المعتمدة هي التي تقول: ﴿وقاتلوا

(٣٨) من الملاحظ عدم وجود الدراسات التي تبحث في مفهوم القوة وعناصرها في الأعمال والكتابات الإسلامية. ولم يتمكن الباحث من الحصول على تلك الأعمال التي تنفرد بالتحقيق في معالجة هذا الموضوع بالذات [إلا أنه يمكن الرجوع على سبيل المثال لكتاب محمد حسين فضل الله، الإسلام ومنطق القوه (بيروت:المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م) لمناقشة هذا المفهوم وأنواعه وعلاقاته. المترجم].

(٣٩) أنظر أبوزيد، النسخ في القرآن، ص١١، ٥٠٤؛ الزحيلي، اثار الحرب، ص٥٦.

المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة . . . ﴾(التوبة ٩ : ٣٦).

ويعلّق السرخسي على سير الشيباني بقوله :

«والحاصل أن الأمر بالجهاد وبالقتال نزل مرتبا. فقد كان النبي ﷺ مأمورًا في الابتداء بتبليغ الرسالة والإعراض عن المشركين، قال الله تعالى: ﴿فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين﴾. وقال تعالى: ﴿فاصفح الصفح الجميل﴾ ثم أمر بالمجادلة بالأحسن كما قال: ﴿أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾ وقال ﴿ولاتجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾ ثم أذن لهم في القتال بقوله ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا﴾ ثم أمروا بالقتال إن كانت البداية منهم بما تلا من آيات. ثم أمروا بالقتال بشرط إنسلاخ الأشهر الحرم كما قال تعالى: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين﴾. ثم أمروا بالقتال مطلقا بقوله تعالى: ﴿وقاتلوا في سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم﴾. فاستقر الأمر على هذا. ومطلق الأمر يقتضى اللزوم، إلا أن فرضية القتال لمقصود إعزاز الدين وقهر المشركين»[٤٠].

وقد بين الزحيلي أن جمهور فقهاء القرن الثاني للهجرة، الثامن للميلاد رأوا أن الحرب هي الأصل، لا الاستثناء، في علاقة المسلمين بغيرهم وذلك يعود إلى اسرافهم في استخدام النسخ[٤١]. ولم يكونوا ذو نظرة ثاقبة في فهمهم للقرآن الكريم بل توقفوا عند ظاهر المعنى لكل آية على حدة وعلى اطلاقها دون محاولة الجمع والتوفيق بين مختلف الآيات القرآنية، «وادعوا للتخلص مما أوهم ظاهرة التعارض بأن آية معينة قد نسخت كل ما عداها».

ولعل هذا الفهم الفقهي يتمشى مع حال زمانهم آنذاك. ويرى الزحيلي أن السبب وراء موقف الفقهاء هذا إنما يرجع إلى ما كانت تستدعيه حالة المسلمين حينئذ من ضرورة الثبات أمام الأعداء والحرص دائمًا على أن يكونوا على أهبة

---

(٤٠) الشيباني، السير الكبير، الجزء الأول، ص١٨٨.
(٤١) أنظر وهبه الزحيلي، آثار الحرب، ص١٣٠ - ١٣١.

الاستعداد للحرب دفاعا عن الاسلام وحفاظًا على بيضته(*). وإزاء الظروف السياسية المحيطة فلم يكن من العسير ادراك كنه السبب الكامن وراء استخدام طريقة النسخ على هذه الصورة واعتبارها أداة فعالة ساهمت بدورها في إيقاظ وإشعال الروح المعنوية للجند المسلمين عند مواجهتهم لأعدائهم. ونظرًا لكون الحرب حدثا عارضًا لدفع الشر ولأن الأعداء لم يقبلوا أبدًا بمبدأ حرية الأديان والمعتقدات فقد انتهى الأمر بالمسلمين إلى النظر في مسألة الحرب على أنها ضرورة للحفاظ على أمنهم وسلامتهم إلى جانب اعتبارها وسيلة مقبولة ومتعارف عليها في العلاقات التقليدية بين دار الاسلام ودار الحرب.

ويحاول النظام الدولي حاليًا توفير الخيارات وإيجاد البدائل للتخفيف من حدة العداوات القائمة ووضع حد للصراعات المستمرة بين الأمم والشعوب وذلك لأنه من بالغ الخطورة قبول مبدأ الحرب كوسيلة شرعية في حل المنازعات السياسية بين الدول. وقد عانى المفكرون المسلمون، حفاظًا على الوضع الفقهي التقليدي، من إنتهاج طريقة النسخ هذه والتي لم تأخذ بالمبادئ والقيم والأوضاع التي تحددت في مكة والمدينة لتوجه المسلمين وترشدهم في تعاملهم مع غيرهم. وفي نهاية حديثه عن هذا الموضوع يوجز الزحيلي قوله بأن «عبارات الفقهاء في أن الأصل هي الحرب ليست حجة على أحد إذ لادليل عليها من قرآن أو سنّة وإنما هي حكم زماني»(٤٢).

ويعد القرآن الكريم المصدر الأولي لقيم النظام الاجتماعي والرؤية الدولية كما يمثل القوة الأساسية التي تشكل الضمير الوجداني والمنظور الداخلي للمسلمين في شتى أنحاء العالم. وبالرغم من أن المسلمين على وجه العموم قد أخفقوا في السير وفق المثاليات التي نسجها لهم الإسلام إلا أنه تبين أنهم، ومن خلال تعاملهم

(*) بيضة الاسلام تعني جماعتهم (أنظر ابن منظور، لسان العرب، المجلد السابع، ص١٢٧). المترجم.
(٤٢) وهبه الزحيلي، المرجع السابق، ص١٣٥.

المتواصل والمستمر مع الكتاب العزيز، قد كانوا متأثرين به دوما وخاضعين له، ولذلك فأن أي محاولة للاصلاح تتجاهل هذه الحقيقة أو تقترح خلاف ذلك لاتدرك باطن الأهمية الحقيقية الكامنة وراءها. ومن هنا يبرز احتساب عاملي الزمان والمكان إذا أريد الاستفادة من القرآن المجيد في تفسير وتحليل الأوضاع الراهنة.

٤ ـ الاجماع والعالم المتغير :

الاجماع هو الاتفاق، وكأصل من الأصول فأنه يعني اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور على حكم شرعي. ومن البديهي القول أنه لايمكن تواجد اجماع يتعارض مع النصوص الأصلية للقرآن العظيم والسنة المطهرة وعندما يقع الاجماع في اطار هذه الحدود فأنه يكون ملزماً لجميع المسلمين كافة. والأمور التي تم الاتفاق عليها بين جمهور الفقهاء هي تلك الأعمال المتصلة بالصلوات الخمس اليومية والزكاة وما شابهها وهي في حقيقتها فرائض ثابته بإستنادها إلى القرآن العظيم والسنة الشريفة وإنعقاد إجماع الصحابة عليها «رضوان الله عليهم جميعاً»، أما ما دون ذلك فليس هناك اجماع مطلق على أية مسألة من المسائل بل هناك جدال مستمر ونقاش دائر بين مختلف المدارس الفقهية(٤٣).

ويبدو أن بعض الكتاب يسودهم جو من التفاؤل حول امكانية استخدام الاجماع كوسيله لتطوير الفقه الإسلامي الحديث(٤٤). ولكن إذا تفهمنا المشكلة الحقيقية المرتبطة بالظروف المتواجدة والمحيطة بالفكر التقليدي وخصوصا تلك المسائل المتعلقة بالأصول، لأدركنا أن المشكلة التي تكتنف ذلك لاتقتصر على التوصل إلى الاجماع في حد ذاته فحسب بل تتعداه إلى الوضع الفكري القائم والذي لم يضع

(٤٣) محمد أبوزهرة، مالك، ص٣٢٤ – ٣٢٥.
(٤٤) عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص١٤٩؛ صبحي محمصاني، الأوضاع التشريعية، ص١٥٠.

بعد أو يقدم إلى التو منهجية فعالة وخلاقه يتاح من خلالها بروز دور للأفكار والمؤسسات والتي قد تقتضي أو لا تقتضي الاجماع.

ان الفقهاء التقليديين يعتبرون الاجماع هو ما اتفق عليه جميع المجتهدين وذلك يعني في عالمنا المعاصر باختصار اجماع العلماء ذوي الثقة والدراية والمكانة، لكن وجهة النظر هذه لم تعد كافية اليوم نظراً لأن هؤلاء العلماء لايمثلون بالضرورة التيار السائد لمنظومة المفكر المسلم وانشغاله بالأمور العامة. كما أن نظام تعليمهم لايعكس المتغيرات التي طرأت على عالم اليوم ولذلك فان آراءهم غالباً ما تضيف غموضاً والتباساً للوضع القائم ليس إلا.

ومن الواضح أن مبدأ الاجماع التقليدي والبسيط لم يعد مناسبا للنظام الاجتماعي الحديث وذلك لأن صياغة القوانين ورسم السياسات، وخاصة في مجال العلاقات الدولية، تتطلب أساليب معقدة واعتبارات مماثلة غير خاضعة بدورها للممارسات القديمة للاجماع.

كما أن الاجماع على مواضيع معينة يتطلب الآن اتفاق جميع الفئات الأخرى من المجتمع حيث لم تعد ممارسة الاجماع قصرا على جماعة العلماء المجتهدين وحدهم. إلى جانب ذلك فأن مبدأ الاجماع الدائم هو أمر لايمكن تطبيقه أو العمل به في عالم سريع التغير زمانياً ومكانياً وخصوصاً في ذلك القطاع المرن المتمثل في مجال العلاقات الدولية.

٥ ـ العيوب والمآخذ الأساسية : انعدام التجريبية الموضوعية والتصنيف المنضبط الشمولي :

لقد أوضحنا سلفا أن الفقهاء والمفكرين التقليديين والمعاصرين أغفلوا في كثير من الأحيان مفهومي الزمان والمكان كما كان ذلك ظاهراً في تكوين وتطبيق المنهجية الإسلامية التقليدية. وهنالك نقيصتان إضافيتان لازمتا تلك المنهجية تمثلتا في

الاخفاق في تجميع الوقائع والاستدلالات التجريبية إلى جانب اقترانها وفشلها في استخدام الأساليب التنظيميه الصارمة.

أ - فقدان المنهجية التجريبية (الامبريقية) :

بدءا من الأصول، نجد أن الفقهاء المسلمين ينظرون إلى الاستنباط من النصوص على اعتبارها الطريقة الأساسية في تحصيل المعرفة وفي الابقاء على النظام الاجتماعي المتوافق مع أحكام الشريعة في كلا المسائل الداخلية منها والخارجية، وأطلقوا عليها مايات يعرف باسم أصول استنباط الفقه(٤٥). وعلى أي حال فبينما اعتمد المسلمون في العلوم الطبيعية مثل الطب والرياضيات والجغرافيا على النقل إلى جانب اعتمادهم على العقل وكانوا تجريبيين واختباريين واستخدموا الإستنباط والإستقراء كانت العلوم الاجتماعية مثل العلوم السياسية وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي غائبة نظراً لغياب التجريبية وانعدام الاستقراء المنظم والافتقار إلى الحس الاستقصائي الرامي إلى معرفة ذات الانسان وطبيعته وواقعه الاجتماعي. وربما يكون الاستثناء الوحيد هو عالم ومفكر القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي العلامة عبدالرحمن ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨هـ/١٣٣٢ - ١٤٠٦م) الذي خط ورسم البداية الحقيقية للعلوم الاجتماعية الحديثة.

ومن الجدير بالذكر أن هنالك سببان رئيسيان لهذا التطور الإسلامي اللامتكافئ. السبب الأول، وكما ذكرنا مسبقا، يعود إلى الرضا العام للنظام الاجتماعي السائد والذي أرسى قواعده الرسول المصطفى عليه الصلاة والسلام وشدت أزره تلك النصوص الدينية. أما السبب الثاني فيبدو أنه يمكن في عجز حركة المعتزلة في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي عن التعامل وبشكل مناسب مع مسألة العقل والوحي في السياق الإسلامي. وكانوا، نتيجة لذلك، غير

(٤٥) عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص١١ - ١٢؛ محمد أبوزهرة، ابن حنبل، ص٢٠٥.

قادرين على إقامة أسس دائمة وثابتة لتطوير الفلسفة العقلانية في الإسلام(٤٦).

وكان أن وقعت ردة فعل عامة في القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين إزاء الفلسفة اليونانية الأجنبية وازاء الدور المعتزلي غير التقليدي حول علاقة العقل والنقل (*) مما أدى إلى وضع حد للتجربة المعتزلية كما أدى ذلك في نفس الوقت إلى إحتضار التجريبية وإنحسار الاستقصاء المنظم في مجال العلوم الاجتماعية الإسلامية(٤٧). ويمثل كتاب الإمام أبي حامد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥هـ/ ١٠٥٨ - ١١١١م) «تهافت الفلاسفة» في القرن الخامس الهجري علامة التحول في المعركة ضد العقلانية أو التفكير العقلاني (**).

وقد انعكس هذا الموقف على النظام التعليمي التقليدي الذي أكد على النص بينما لم يحظ تطوير المعرفة العقلانية المنظمة على أي قدر من الاهتمام وتمثل ذلك في المسائل المتعلقة بالقانون والبنيان الاجتماعي(٤٨). وهذا الموقف، والذي لايتماشى

---

(٤٦) أنظر: E.I.J. Rosenthal, Political Thought, pp. 114 - 115.
أجناس جولد تسيهر، «موقف أهل السنة القدماء بازاء علوم الأوائل» في: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين. تحقيق: عبدالرحمن بدوي (القاهرة: دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٦٥م)، ص١٢٣ - ١٧٢؛ محمد أبوزهرة، المجتمع الانساني في ظل الاسلام، ص١٧ - ٣٠؛ ت. ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، نقله إلى العربية محمد عبدالهادي أبوريده، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الرابعة، ١٩٥٧م)، ص٩٥ - ١٢٥.

(*) أي بين الفلسفة والدين - ولقد بحثت هذه القضية بين فقهاء وعلماء وفلاسفة المسلمين تحت عنوان «التوفيق بين العقل والنقل» أو «درء تعارض العقل والنقل» أو «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول». المترجم.

(٤٧) A. Hourani, Arabic Thought.,p. 18; H. A. R. Gibb, Islamic Civilization, pp. 10-14, 148-149; and W. Watt, Islamic Thought, pp. 126-127.

(**) لقد درس الامام الغزالي تعاليم الفلاسفة واستخدم المناهج المنطقية في فقهه واستفاد منها في نقاشه من أن تلك العقائد الميتافيزيقية لاتتفق مع تعاليم القرآن والسنة... وهذا ما حدث بالنسبة للمشرق الإسلامي بينما يختلف الوضع عنه في المغرب الإسلامي. لمناقشة ذلك راجع محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م)، المترجم.

(٤٨) أنظر: Fazlur Rahman, Islamic Methodology, pp. 168 - 179;
محمد فتحي عثمان، الفكر الإسلامي والتطور، ص٥٣٥ - ٥٤٧.

مع الوضعية القرآنية المتعلقة بالشهادة، قد قبل من قبل المحافظين أو من قبل أولئك الذين اهتموا في الابقاء على الوضع القائم. وكان أن نتج عن ذلك عدم وجود مدخلات ومخرجات مناسبة يكون لها أثرها على الدراسات الاجتماعية وعلى عمليات صناعة القرار، بل لقد وصل الأمر إلى غياب المبدأ الذي يبحث في تنظيمية العلوم الاجتماعية. ولهذه الأسباب استمرت دراسة السير على أساس اعتبارها مجالاً صوريا أكثر من كونها دراسة للعلاقات بين الدول على هدى من التجريبية والدينامية الإسلامية.

وليس صحيحا أن الفقهاء حين محاكاتهم للنصوص كانوا يشرعون في ذلك بوحي من الهدي الآلهي فحسب بل كان الأمر يتطلب منهم الاعتماد على فهمهم ومعرفتهم المكتسبة ولم يكن بمقدور أحدهم الدخول في هذا النوع من النشاط من فراغ. كما أن عدم التطبيق الصارم للتجريبية، من خلال الاستنباط والاستقراء وطرق البحث العلمي الأخرى في مجال العلوم الاجتماعية، قد أدى بدوره إلى الوقوع في أخطاء فادحة والدخول في متاهات التشتت والخلاف. وبسبب تأثير التحديات والاكتشافات الغربية والمنهجية العلمية قام المسلمون وعلى عجالة من أمرهم باعادة تفسير نصوصهم على ضوء الوقائع الجديدة. لكنهم وبالرغم من فعلهم هذا فقد أخفقوا في بناء وتأسيس دراسات وبحوث جادة ومتكاملة ومنظمة تخص فيما تخص مجالات الأنظمة والقوانين والعلوم الاجتماعية بما في ذلك العلاقات الدولية. ولايزال النظام التعليمي الإسلامي حتى هذا الوقت يفتقد إلى الأصالة في هذا الإتجاه ولايعبر إلا عن تقليد أعمى للنظام التعليمي الأجنبي عليه.

وسوف يكتفى باعطاءأمثلة ثلاثة في مجال العلاقات الدولية لتوضح أن لغياب النهج التجريبي أثره على مجرى الدراسات الاجتماعية وتطور النظام الاجتماعي الإسلامي.

وأول هذه الأمثلة، وكما سبق أن ذكر، هو ما يتعلق بتحديد نسب المقاتلين من

المسلمين والمشركين والذي أشار إليه القرآن الكريم في الآية ٦٦ من سورة الأنفال. وستساعدنا الدراسة النظرية والتنظيمية والتجريبية لمشكلة القوة على فهم أفضل في معرفة السبب وراء اعطاء ذلك العدد المحدد في الآية الكريمة والتي تكشف لها من خلال النظرة المتفحصة، عن مكونات القوة عوضا عن مجرد النظر في اعداد المقاتلين، الذين لا يشكلون إلا عنصراً من عناصر قوة الجيش. ومن المحقق أنه ولأسباب تعود إلى التغير في تركيبة عناصر القوة لمسلمي صدر الإسلام فقد قلل القرآن الكريم النسبة للمقاتلين المسلمين بحيث تحولت من ١ : ١٠ إلى ١ : ٢. وغني عن القول، أن الحروب الحديثة أصبحت أكثر تعقيدا وتحتوي على عناصر كثيرة من مكونات القوة بحسب ما تمليه المواجهة وأنواعها التي قد تتفاوت من حرب عصابات إلى حرب آلية شاملة بل وإلى حرب إبادية نووية تعم أرجاء العالم.

أما المثال الثاني فيبحث في النقاش الشرعي الظاهر حول أحقية الجيش في قطع الشجر وتدمير العمار وقتل المواشي. لنتفحص ما كتبه الفقيه والفيلسوف ابن رشد حول هذا الموضوع:

«والسبب في اختلافهم [أي الفقهاء في قطع الشجر وتخريب العامر وقتل المواشي من قبل الجيوش المقاتلة] مخالفة فعل أبي بكر في ذلك لفعله عليه الصلاة والسلام، وذلك أنه ثبت «أنه عليه الصلاة والسلام حرّق نخل بني النضير» وثبت عن أبي بكر أنه قال: لاتقطعن شجرا لاتخربن عامرا، فمن ظن أن فعل أبي بكر هذا إنما كان لمكان علمه بنسخ ذلك الفعل منه ﷺ، إذ لايجوز على أبي بكر أن يخالفه مع علمه بفعله، أو رأى أن ذلك كان خاصا ببني النضير لغزوهم قال بقول أبي بكر، ومن اعتمد فعله عليه الصلاة والسلام ولم ير قول أحد ولا فعله حجة عليه قال بتحريق الشجر، وإنما فرق مالك بين الحيوان والشجر لأن قتل الحيوان مثله وقد نهى عن المثلة، ولم يأت عنه عليه الصلاة والسلام أنه قتل حيوانًا، فهذا هو معرفة النكاية التي يجوز أن تبلغ من الكفار في نفوسهم وأموالهم»(٤٩).

(٤٩) ابن رشد، بداية المجتهد، الجزء الأول، ص ٣١١ – ٣١٢.

ويرد السرخسي إزاء هذا الوضع بقوله : «وإذا تبين أن السعي في العمارة محمود تبين أن السعي في التخريب مذموم ولكنا نقول: لما جاز قتل النفوس، وهو أعظم حرمة من هذه الأشياء لكسر شوكتهم فما دونه من تخريب البنيان وقطع الأشجار لأن يجوز أولى»(٥٠).

وبالطبع فأن مجمل النقاش لم يعد ذو علاقة الآن، فالدمار الشامل في الحروب الحديثة أصبح أمرًا مسلما به. لكن مايهم هنا هو أن هذا النقاش يعبر عن مدخلات (أو مؤثرات) رديئة من حيث النهج التجريبي والتفهم العقلاني للحروب إلى جانب عدم وجود مخرجات (أو مردودات) تؤثر بدورها على مفهوم استراتيجية الحروب ومواضيع هامة أخرى جوهرية لكل معركة. ويمكننا من خلال الرجوع إلى الماضي، التحقق في أنه لا الرسول عليه الصلاة والسلام ولا أبوبكر قصدا بأوامرهم تقديم تعليمات حربية محددة يجب على الجند يوميا الالتزام بها أو تقييد حرية صناع القرار في التعامل مع القوى الأجنبية وفق ما تمليه عليهم الظروف المتغيرة.

وبدا من الواضح أن الرسول ﷺ وأبا بكر رضي الله عنه كانا يعملان عملاً رأيا فيه أن من الضروري القيام به في حينه وحسبما أملته الظروف المحيطة لكل منهما على حدة. ففي قضية بني النضير كان الرسول عليه الصلاة والسلام في حالة مواجهة مع قبيلة تكنّ له ولأصحابه العداء والبغضاء وتقطن خلف قلاع المسلمين، فلذلك إرتأى أنه لابد من تدمير مصدر رزقهم حتى يتمكن من إجبارهم على الخروج ومن ثم استسلامهم. وكانت تزخر تحت سيطرة هذه القبيلة ينابيع المياه وتمور النخيل وهي مصار غذائية دائمة وحيويه. وباستخدامه ﷺ لاستراتيجية التدمير هذه فقد فك جيشه من القيود ليواجه العدو المتربص به الماثل في قبيلة قريش والقبائل العربية الأخرى. أما ما واجهه أبوبكر رضي الله عنه فقد كان وضعاً مختلفا حيث أرسل جيوشه إلى آراض واسعة شاسعة وإلى شعوب غير

(٥٠) أي «لئن يكون مأذونا فيه أولى» الشيباني، السير الكبير، الجزء الأول ص٤٣.

معادية في سوريا والعراق والتي كانت تحكم تحت قبضة الرومان ووطأة الفرس واللتان كانتا لاتحضيا بأي حظوة شعبية. ولذلك فأن تدمير موارد الرزق لهذه الشعوب المطلوب كسب ودها هي سياسة حمقاء سيؤول مآلها إلى نفور هذه الشعوب وتحولهم إلى العدو. وبالطبع فأن هذا النقاش لا يلغي بل يؤكد ما ورد في الأخلاقيات والقيم القرآنية المتمثلة في عدم الافساد وعدم الاسراف (في أي شئ بما في ذلك القتل) ولا داعي للجوء إلى القتل أو الضرر إذا انتهت دواعيه. وبدون أدنى شك فأن هذه القيم والمفاهيم الأساسية في الاسلام كانت عالقة في ذهن الرسول عليه الصلاة والسلام وفي ذهن أبي بكر يسترشدان من خلالها ويسيران على هديها في احراز النصر وصون الحياة الانسانية. وليس هناك من حاجة في تقديم المزيد من الايضاح التصريحي أو التلويحي حول هذا الموضوع من جانب الفقهاء.

ويبين المثل الثالث دور النسخ في قضايا عدة كتلك الماثلة في آية السيف التي ألقى فيها العلماء المسلمون المعاصرون اللوم، ظلماً، على الفقهاء الأوائل لتبنّيهم الحلول الوسط عن غير قصد وخضوع فكرهم للظروف الآنية والمتطلبات العاجلة(٥١) . ومن غاية الصعوبة ادراك السبب وراء ارتكاب بعض الفقهاء المسلمين المعاصرين لهذا الخطأ دون الالمام بالظروف المباشرة التي كان الفقهاء الأوائل يعيشون تحت كنفها بحيث أثرت هذه الظروف على ادراكهم وتفهمهم من خلال التدرج الزمني للتجربة القرآنية بدءاً من مكة المكرمة وانتهاءاً بالمدينة المنورة. وكان العصر الأول من التاريخ الإسلامي امتدادا لعهد المدينة (٧ -١١هـ/٦٢٨ -٦٣٢م) الذي أمسك فيه المسلمون بزمام الأمور وتفوقوا على أعدائهم جميعا. كما كان عصر التدوين (أي جمع العلوم وتبويبها) الذي أُسّس فيه الفقه وأصوله في ظل السلالات الحاكمة من الأمويين والعباسيين الأوائل

(٥١) مصطفى أبوزيد، الناسخ والمنسوخ....، الجز الثاني، ص٥٠٦ - ٥٠٨؛ وهبه الزحيلي، آثار الحرب، ص٧٩ - ٨١، ١٠٨، ١١٣، ١٣٥ - ١٣٨، ١٩٢.

(منتصف القرن الثاني إلى القرن الرابع الهجري/ السادس إلى التاسع الميلادي) تجربة ناجحة تشبه تلك التي قامت في المدينة في الفترة المتأخرة من تاريخها. وربما كان من السهل تفهم الخطاب الذي مارسه جمهور الفقهاء في معالجة هذه المسألة وذلك حينما عطلوا التجربة التاريخية الأولى في مكة والمدينة في أوائل عهدها من خلال إعمالهم لأسلوب النسخ. ولا شك أن الدراسة التجريبيه والتحليلية الجادة لتطور الحركة الإسلامية في مكة والمدينة وتطور العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين في شبة الجزيرة العربية ربما أدت إلى الخروج بفهم واستخدام مختلف لاسلوب النسخ وإلى استنتاجات تشريعية واستنباطات فقهية أخرى من الآيات القرآنية ذات الصلة.

ويمكن ادراك الأمثلة السابقة في سياق المتطلبات والمعرفة السائدة في العصور الوسطى الإسلامية. أما أن يظل هذا الوضع على حاله وفي ظل اطاره المنهجي المعمول به فهو أمر غير مقبول وليس له أي مبرر كما أنه يتنافى ويتناقض مع المصالح والأهداف الإسلامية.

وبصورة عامة فإن الدول الإسلامية تحتاج إلى إطار جديد للفكر الإجتماعي الإسلامي يعتمد أساسًا على الاستقصاء المنظم والهادف لمختلف أوجه النواحي الإجتماعية للحياة الإنسانية. عندئذ فقط يمكن تحقيق نظام فلسفي ومعنوي حديث قادر على البقاء وتنبثق القيم الإسلامية من خلاله. ومع استيفاء هذا المطلب فإنه يتحتم تطبيق المناهج الاستنباطية والاستقرائيه وبدقة على الدراسات الإجتماعية الإسلامية. وليس من المستغرب أن يكون باب الأجتهاد قد أقفل في القرن الرابع الهجري / الحادي عشر الميلادي نظرًا لكون المصادر الأساسية ظلت على حالها، وكذلك كان الحال بالنسبة للاستنباط ولم تتيسر مدخلات جديدة أو مخرجات تبحث في مجالات الفقه والدراسات الإجتماعية من خلال الاستقصاء المنظم والتجريبي بشكل متواصل ومتجدد(٥٢). وما لم تتأصل العلوم الإجتماعية

(٥٢) أنظر: H.A.R. Gibb, Modern Trends in Islam, p. 124.

الإسلامية والدراسات الإنسانية وتقام مع أصولها النصيه على النهج التجريبي ويطبق الاستقراء والاستنباط على هذه الميادين فإن باب الاجتهاد ولأسباب عملية، يجب إعتباره مغلقاً وسيبقى الفكر الإسلامي مفتقراً إلى الديناميـة والإنتاجية(*).

ب- غياب الترتيب الكلي والتصنيف المنهجي الشمولي:

حول الحديث عن التأويل القرآني، يشير الأستاذ الدكتور إسماعيل الفاروقي إلى المشكلة التنظيمية في كتابات وأعمال الفقهاء والمفسرين الكبار بقوله:

«انه لمن غير الضرورة الإشارة إلى أن أسلافنا قد أتموا دراسات جليلة كونت ثراءاً واسعاً معطاءاً بعيد النظر، ولكن وعلى الرغم من ذلك فانهم لم يقوموا باستخدام هذه الطريقة (أي التنظيم القيمي أو التصنيفي لعلم القيم) ولا يمكننا الاستغناء عن أعمالهم كما ليس بوسعنا اغفال عطائهم في البحوث أو التغاضي عن حكمة بصيرتهم... (في العلوم. ومع ذلك) فلم يتوصل أحدهم إلى هذا التصنيف القيمي (أو التنظيم المنهجي) الذي نتطلبه ونحتاجه اليوم»(٥٣).

ورغم أن الأستاذ الدكتور فضل الرحمن يوافق مع ماورد ذكره إلا أنه يرى ذلك في سياق آخر بقوله:

«ان السمات الرئيسية والمدهشة لفقهنا أن أجزاءه متنوعة ومواضيعه وألفاظه

(*) وهذا الأمر يتنافى مع أهم خصائص الإسلام ومميزاته وهي مرونته وصلاحيته لكل زمان ومكان. وفي هذا الخصوص يذهب الدكتور حامد سلطان إلى أننا: «إذا تركنا الإجتهاد يقوم بدوره الخلاق في إنشاء النصوص الجديدة لحكم الأوضاع الجديده وتلك التي تستجد في المستقبل، فإننا نكون قد احتفظنا للإسلام بالقدرة على مواجهة الزمان في تطوره والمكان في اختلافه والبيئة في تنوعها والظروف في تغيرها وبذلك تظل أحكامه متوائمة دائماً مع الواقع، متجاوبة مع الراهن هادفة قبل كل شيء آخر إلى إقرار دعائم الدين الإسلامي الثابتة وهي العدل والشورى والمساواة..» احكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية. (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٦م) ص٦٤. المترجم.

(٥٣) Ismail R. Al-Faruqi, "Towards A New Methodology For Quranic Exegesis" Islamic Studies I, (March, 1962), p.47.

الشرعيه غير مترابطة مع بعضها البعض (في حقيقة الأمر) كي تجعل منه نظاماً محكماً. . . وفي الواقع أنه لا يمكن، حتى للدارس العادي، إلا أن يلاحظ هذا «الذّر» الفقهي. وهذا، في واقع الأمر، تطور غير مترابط فكرياً لمعظم ألفاظه، ولذلك فبدلاً من النظر إليه كنظام ما هو إلا كمّ هائل من الذرات، كل ذرة فيه تتألف من نواة لنظام بذاته. وعموماً، يتكون الفقه من مواد أساسية لنظام تشريعي ولكنه ليس نظاماً تشريعياً بحد ذاته، ونحن، لاننكر، على أي حال، ما يتمتع به الفقه من مزايا وخصائص واضحة ومحددة تبرزه عن غيره من الأنظمة التشريعية الأخرى. . . وهي إسلاميته. ولكن ما ننفيه هو أن يكون هناك ترابط منطقي وتحقق فكري لنظام تشريعي مترابط ومتراص»[٥٤].

ومن الواضح عدم وجود تصنيف شامل للأعمال التقليدية في مجالات الفقه والسير في موضوع أو أكثر من المواضيع التي سبق وأن نوقشت. ولذلك فان الحاجة إلى إتباع أسلوب شمولي ومنظم لميادين العلوم الإجتماعية الاسلامية والعلوم القانونية هي مشكلة تواجه المسلمين المعاصرين[٥٥]. ولم تقابل الفقهاء والعلماء الأوائل ثمة مشكلة لأن هدفهم لم يكن تجريد النظام الإجتماعي أو احداث تغيير جذري في النظام المتواجد بل كانت جهودهم منصبّة أساساً على إعمال النظام القائم وضبط تفاصيله واحتواء أجزاءه. وكان عمل هؤلاء الفقهاء، في نواح متعددة، منطقياً ومنظماً في اطار الظروف المعيشية والأحوال الفكرية القائمة آنذاك. ولكن النظام الإجتماعي الإسلامي المعاصر تساقطت أشلاؤه تحت ضغوط المتغيرات والمستلزمات الجديدة والمعطيات والتحديات المختلفة، والتي كانت ذا أثر هائل وبالغ إلى الدرجة التي أصبح مجرد الابقاء أو الحفاظ على النظام القديم أمراً غير ممكن أو مرغوب فيه.

ويجب على المفكرين المسلمين اليوم إيجاد إطار عملي مقبول وواضح للنظام

(٥٤) راجع: Fazlur Rahman, Islamic Methodology, p. 184
أنظر أيضاً: مصطفى أحمد الزرقاء، الفقه الإسلامي، ص١-٥.
(٥٥) N.J. Coulson, A History of Islamic Law, pp. 1-7 and 220-221

الإجتماعي الإسلامي وللعلوم الإجتماعية ولعلاقاتهم مع العالم الخارجي. ومع أن النموذج الذي أرسى أسسه الرسول ﷺ وصحابته الأجلاء، والذي تتألف منه مجموعة أحكام السنة، يمكن أن يكون عونًا هامًا على الفهم وبالتالي استخلاص القيم والرؤى الإسلامية إلا أنه لا يمكن تطبيقه أو مقارنة العمل به مسألة مسألة مع النظام الإجتماعي الذي يجب أن يشيد ليواكب متطلبات الواقع وتحديات الحاضر.

إن فقدان التنظيمية والتجريبية هي مشكلة طلاب اليوم الذين يستخدمون الأصول على الطريقة التقليدية بينما لم يعد للافتراضات الفكرية الأولية أو الظروف المحيطية أي جدوى أو حضور فعلي(٥٦). وفقدان هذه التنظيمية وهذه التجريبية في الوقت الحاضر تمثلان مشكلة للمحدثين كما هي كذلك بالنسبة للتقليديين(٥٧). كما أن تقليد الأنظمة التاريخية هو خطأ بذاته كخطأ اقتباس الأنظمة الأجنبية لأن كليهما يفتقر إلى الفهم الشمولي للواقع القائم والذي تعيش في ظله الشعوب الإسلامية المعاصرة والعالم الإسلامي بأجمعه.

وإجمالاً للقول، فإنه يتوجب على العلماء والمفكرين المسلمين الإدراك بأن الانعكاسات العرضية والمؤقتة على قضايا النظام وأمور الحياة الإجتماعية الإسلامية لم تعد كافية مما يتعين عليهم القيام بالتجديد والإبتكار في مجالات العلوم الإجتماعية والإنسانية. كما يتوجب عليهم تنسيق الأهداف وتنظيم الوسائل للنظر في محيط الحياة الإسلامية وتتبعها باهتمام آخذين بعين الاعتبار حقائق الحياة

---

(٥٦) أنظر الملحق، هامش ٩.

(٥٧) أنظر: عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص ٢٠-٩٦؛ محمد يوسف موسى، الفقه الإسلامي: مدخل لدراسة نظام المعاملات فيه، (القاهرة: دار الكتب الحديثة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٨م)، ص ٤٨، ٦٥-٨٤، ١٢٧-١٤٢؛ صبحي محمصاني، الأوضاع التشريعية، ص ٩٠-١٠٨؛

S. Ramadan, Islamic Law, pp. 11-12 and 184; also see H.A.R. Gibb, Modern Trends in Islam , pp. 73, 84, 107, 121-124; I. Al-Faruqi, "Toward a New Methodology for Qur'anic Exegesis", p. 47; N.J. Coulson, A History of Islamic Law, pp. 202-225.

الإجتماعية وطبيعتها وتفاعلاتها بقدر عنايتهم وتمسكهم بالقواعد والنصوص الإسلامية. كما ينبغي عليهم أخيراً خلق وتطوير منهجية إسلامية «استقرائية واستنباطية» شاملة.

٦ـ الخاتمة والاستنتاجات:

١– ان مشكلة الفكر السياسي الإسلامي، بوجه عام، لا تكمن في المضمون والجوهر بقدر ما تكمن في المنهجية والمظهر.

٢ – إن مشكلة حجية السنة وصحتها هي في أساسها انعكاس وتعبير عن حالة عدم رضا المسلمين لفقه القرون المتقدمة.

٣ – ان مشكلة الاجتهاد والمسائل المتعلقة بالفقه والسير تنبع من عدم الفهم لطبيعة الأصول وغياب التعديلات الضرورية التي تستوجب ذلك.

٤ – ان أصول إستنباط الفقه كانت قد ابتكرت وطورت تلبية لضرورة الإبقاء على النظام الإجتماعي الوسيط.

٥ – ان الإطار التحليلي التقليدي لم يعد ممكناً أو مقبولاً بعد بروز الغرب الحديث ونشؤ المجتمع الصناعي.

٦ – ان الأصول لم يعد بمقدورها الاعتماد على التحليل الجزئي ولذا تطلب الأمر إعادة تكيفها كي يتوفر لها التحليل الشمولي والتجريدي والتنظيمي بهدف إعادة بناء النظام الإجتماعي الإسلامي وتقديم الجديد في العلوم الإجتماعية الإسلامية.

٧ – ان إعادة بناء النظام الإجتماعي والدراسات الحديثة في مجال العلاقات الدولية تتطلب تنظيراً وتجريداً للقيم وإلماماً بالاتجاهات ومعرفة بالتوجهات الأساسية لكي يستأنف المسلمون عن طريقها نشاطهم ومشاركتهم الفعالة.

٨ – انه يتعين على الأصول النهوض بأعباء التحليل الأصيل والمنظم والشامل.

٩ – ان بناء الأساس الحقيقي للدراسات التنظيمية والتجريبية والبحثية في مجالات العلوم الإجتماعية والإنسانية من المنظور الإسلامي خطوة ضرورية للمفكرين المسلمين في ميادين الفكر والفقه والسير والبناء الإجتماعي ليحدث من خلاله ذلك التفاعل المنشود (بما يحتضنه من مدخلات ومخرجات) بغرض مواكبة الواقع المعاش وملائمته.

١٠– ان الاستنباط والاستقراء وإتاحة أفضل المدخلات الهادفة والعلمية بجانب الاهتمام في الحصول على الوقائع والإستدلالات الإيضاحية هي أدوات ووسائل ضرورية من شأنها إعادة هيكلية النظام الإجتماعي وإستخدام المصادر الأساسية المتمثلة في القرآن الكريم والسنّة المطهّرة الاستخدام الأمثل. ومن خلال التحصن بهذه الأدوات والتمعن في دراسات المصادر الأساسية للايديولوجية الإسلامية فان المفكرين والعلماء والفقهاء المسلمين سوف يسلحون أنفسهم بالوسائل والمعلومات المتطلبة لذلك. كما أن مسيرة المؤثرات العصرية(*) ومتغيراتها ستضمن لهم وباستمرار الفهم الواقعي والواعي للتطورات المقبلة على النظام الإجتماعي وستساعدهم على التخطيط السليم والتوجيه الرشيد لنمو المجتمع الإسلامي.

١١– ان مشكلة تحليل أحاديث السنّة لا تقبع في صحتها وموثوقيتها ولكنها تكمن في قصور فهمها وعدم اعطائها حقها من الاعتبار إلى جانب عدم مراعاة ظروف الزمان والمكان وأثرهما على الأنظمة المختلفة.

١٢– ان القياس لم يعد بإمكانه أن يظل جزئيًا أو أن يقارع أسلوب الحجة بالحجة بل يتعين عليه أن يكون منظماً ومجردًا وشاملاً.

١٣– ان الاجماع في فحواه ليس مجرد اتفاق عدد من الخبراء والفقهاء فحسب

(*) تعتبر ثقافة المجتمع وتقاليده وقيمه ومفاهيم أفراده المختلفة والبنى الإجتماعية والاقتصادية الموجودة فيه من أهم المؤثرات في تكوين المدخلات للنظام الإجتماعي بل وللأنظمة الأخرى على اختلافها. المترجم.

ولكن معناه ومؤداه هو أن يعمل من خلال ارتباطه بالوظيفة التشريعية للنظم السياسية المحددة والتي قد ينتج عنها علاقات عملية وفاعله تحقق التوازن بين المثال والواقع مع الرغبة في الحصول على أكبر قدر ممكن من الدعم والمشاركة من جانب الشعوب الإسلامية.

١٤- ان الفهم النظري والشمولي لأسلوب النسخ، والذي يسعى للحدّ من تهميش وتقليص التجربة القرآنية والإسلامية الغنيه واختزالها في حدث تاريخي واحد مرتبط بنظام اجتماعي محدد، هو أمر ضروري ومتطلب ملحّ. ويجب أن يجرى ذلك على أساس تنظيمي ونظري لا على أساس تشريعي أو تقنيني.

١٥- ان الكشف عن الأدبيات الإسلامية الملائمة والتبصر في بناء النظام الإجتماعي وإجراءات صناعة القرارات والقوانين ستمد المسلمين بالارشادات والتوجيهات العملية والمناسبة في جهودهم البناءة. وتكمن الإجابة على متطلبات المسلمين المعاصرين لتحقيق المشاركة الإيجابية في التربية والتعليم بدل الخوض في الجدل حول صحة السنّة ووثوقيتها والمسائل الأخرى المتعلقة بها والتي لا طائل من وراءها.

وسوف يقوم الفصل القادم بمحاولة تطبيقية للمنهجية المعدلة (المصححة) التي سبق وأن اقترحت في هذا الفصل ثم ندخل إلى بحث المصادر الأساسية- اللذان هما القرآن المجيد والسنّة المطهّرة - من خلال استخدام طريقة تحليل النظم في محاولة لفهم وتنظير هذين المصدرين - والسنّة على وجه الخصوص. كما سنعمل على نزع أثر عاملي الزمان والمكان من ذلك النظام الإجتماعي من عصر صدر الإسلام، وعهد النبوة منه بالذات.

ولربما ساعدتنا التأملات الفكرية والتصورات الذهنية لواقع المؤثرات والمردودات المناسبة مع الإدراك الملائم للتحديات الحديثة التي يمر بها العالم الإسلامي والنظام الدولي على إحداث تفاعل أكثر إنسجاماً وأوفر حظاً في المشاركة الإيجابية الفعالة.

الفصل الرابع

من الفكر التقنيني الشكلي
إلى الفكر السياسي الموضوعي

الفصل الرابع

من الفكر التقنيني الشكلي
إلى الفكر السياسي الموضوعي

لقد استعرضنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب الفكر الإسلامي التقليدي والتطورات الحديثة، وإذا كانت هناك كلمة مفتاحية أو معبّرة تناقش أزمة الفكر الإسلامي فيما يتعلق بمجال الشؤون الخارجية اليوم فان تلك الكلمة هي «الفصام» أو «القطيعة».

وبدا من الواضح للعيان اليوم أن الموقف العدواني الذي سار عليه الأسلوب التقليدي الحربي للجهاد لم تعد له الصدارة ولا مدار الاهتمام لأناس تفشى التخلف بينهم واستفحل الضعف فيهم فكرياً وسياسياً وتقنياً.

وقد أثبتت الطريقة «الليبرالية»(١) التي تؤكد على التفكير في مسائل السلام والتسامح والأمور الدفاعية عدم موضوعيتها في عالم تشتد فيه الحاجة للسعي من أجل تحقيق المزيد من التحرر السياسي والاجتماعي والاقتصادي. وبالنسبة للمسلمين الذين كانت طاقاتهم مطلوبة بالكامل من أجل الكفاح في مواجهة الظروف الداخلية والخارجية، والتي كان لها دورها في مآسيهم وبؤسهم الانساني، فان تلك الطريقة قد برهنت على عدم فاعليتها وجدواها ولم يعد بالامكان احتمالها أو الأنتفاع منها.

(١) أنظر الفصل الثاني، هامش ٧٧، أنظر أيضاً:
Charles C. Adams, Islam and Modernism in Egypt (New York: Russel and Russel, 1933, pp 248-268; and Erwin I.J. Rosenthal, Islam in the Modern National State (Cambridge: At the University Press, 1965), pp. xi-xiii.

والفكر الإسلامي الحديث في مجال العلاقات الدولية اما أن يكون على عدم إلمام بواقع طبائع النفس المسلمة والوجدان الإسلامي أو أن يكون غير لصيق بالواقع العالمي الذي يعايشه المسلمون. ومن الخطأ الإفتراض أن طبائع النفوس (السيكولوجية الإسلامية) والوعي والتاريخ والأرض والشعوب جميعها فاقدة الشكل أو عديمته بل يجب على المسلمين أن يتعلموا كيف يمكنهم التكيف والتلاؤم مع المؤسسات والنظم والتحديات الحديثه الأجنبية عليهم وأن يتجاوبوا معها من خلال اضفاء الرؤية الإسلامية عليها. وللسبب نفسه فانه يتوجب على المسلمين ادراك ضرورة تعديل السياسات والاستراتيجيات وتوافقها بما يتناسب مع أقاليمهم وشعوبهم وأزمانهم على اختلافها. ومثالاً على ذلك فما أمكن تطبيقه على الأتراك في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين اختلف عن ما أمكن ممارسته عليهم في القرن التاسع عشر. وعلى نفس المنوال فان السياسات التي تناسب الباكستانيين والايرانيين أو الأتراك اليوم تختلف عن تلك التي تصلح للمصريين أو السوريين على سبيل المثال.

ولقد أشار الفصلان الثاني والثالث من هذا الكتاب إلى ضرورة تبني الطرق التجريبيه التنظيمية في العلوم الإجتماعية التي تعتمد الحقائق وملاحظة الواقع والآثار العلمية كمطلب أساسي لخلق اطار مرجعي إسلامي عملي جديد في المجال السياسي الواسع من العلاقات الدولية. ومشروعية هذه الطريقة في الفكر الإسلامي تكون ممكنة فقط حين الرجوع بها إلى المصادر الإسلامية الأولية. ولتحقيق هذا الغرض فانه يتوجب علينا، كخطوة أولى، تطبيق الطريقة التجريبية التنظيمية على السياسات الخارجية للرسول ﷺ في دولة المدينة وهذا سيساعد بدوره على استبعاد التفسيرات التشريعية التقليدية لهذه السياسات. أما الخطوة الثانية فتكمن في تصحيح المآخذ الرئيسية العالقة في المفهوم الإسلامي التقليدي للعلاقات بين الله الخالق والإنسان المخلوق. تتلوها الخطوة الثالثة وهي دفع المسيرة في تطوير اطار مرجعي إسلامي فعّال في مجال العلاقات الدولية يخلص

راسم السياسة وصانع القرار المسلم من قيود الزمان والمكان المرتبطة بالطريقة التقليدية وعلى هذا المنهاج فان راسم السياسة سوف يكون بمقدوره التعامل وعلى نحو أفضل مع الوقائع المتغيرة في العالم المعاصر. أما الخطوة النهائية فهي أن يتم وضع هذا الاطار محل البحث تحت المنظار في مقابل بعض السياسات الخارجية الإسلامية المعاصرة. ويجب أن نضع نصب أعيننا أن نجاح الاطار الايديولوجي يقاس ، من ناحية، بمدى توافقه وانسجامه مع الافتراضات الأساسية لتلك الايديولوجيه وعلى آدائه ونفعيته لراسم السياسة وصانع القرار من ناحية أخرى. وسوف نشرع بالخطوة الأولى وذلك بالرجوع إلى الماضي وتصور موقف الرسول عليه الصلاة والسلام وسياساته المتعلقة بالعلاقات الخارجية.

أ- إعادة بناء التاريخ: الأسباب المنطقية والمسوغات السياسية لسياسات الرسول ﷺ الخارجية:

لقد تحدثنا سابقًا عن بعض التصورات الخاطئة المتعلقة بالتجربة الإسلامية الأولى فيما يخص علاقات المسلمين مع غيرهم والتي كانت السبب وراء تلك العلاقات المضطربة والمتوترة التي سادت العهد الأول من صدر الإسلام وهذه التطورات حالت دون تطوير نظام دولة اتحادي (فيدرالي) دينامي من ناحيه، كما أعاقت بدورها من اكتساب مجال أوسع لحقوق الإنسان ومشاركة فعالة للأقليات غير الإسلامية من ناحية أخرى. ومن المحقق أن هذه المفاهيم والتصورات الخاطئة لم تساعد على قيام تعاون بنّاء ومناسب بين المسلمين وغير المسلمين.

ولا حاجة للاضافة عما ذكرناه في شرح كيفية حدوث مثل هذا الوضع بالنسبة للفكر الإسلامي كما لا نحتاج إلى تذكير القاريء إلى أن هذا الوضع لم يكن ليبريء المسلمين من اشتراكهم فيه ضمنيًا أو ليحبذ الموقف الذي نهجه غير المسلمين

تجاه المسلمين بأنه كان موقفًا متسامحًا أو متعاونًا.

وكنتيجة لهذا الموقف العدائي فقد كانت كتابات المسلمين المحدثين في أكثرها متناقضة وتبريرية في جهودهم الرامية إلى إعادة تفسير التاريخ الإسلامي- غير آبهين أو منتفعين بالأهمية السياسية والأسباب المنطقية التي خاضتها التجربة الإسلامية الغنية والواسعة. وأقترح هنا دراسة أربع مسائل أساسية غالبًا ما أشار إليها المفكرون التقليديون ولكنهم أساءوا فهمها وأخطؤوا في قراءتها والتي تلقي الضوء على الأسباب السياسية المنطقية بدل النظر والقاء اللوم على الأسباب التشريعية الصرفة للرسول ﷺ في تدبيره وتصريفه للشؤون الخارجية. وهذه المسائل الأربع هي:

١- أسرى الحرب في معركة بدر.

٢- الحملة الإسلامية الموجهة إلى يهود الجزيرة العربية وخصوصًا إلى يهود بني قريظة في المدينة.

٣- السياسات اللينة تجاه أشد وألد أعداء المسلمين الأوائل: بني قريش.

٤- التسامح المتواصل والمتسم بالاحترام المظهر لأهل الكتاب.

أ- أسرى الحرب في معركة بدر:

وقعت معركة بدر الكبرى بين المسلمين وقبيلة قريش في السنة الثانية من الهجرة[٢]. وكان عدد المسلمين يقرب من الثلاثمائة محارب في مقابل ما يقدر بألف مقاتل قرشي وكانت النتيجة أن تحقق النصر الحاسم للمسلمين وقتل بها صناديد قريش وأشرافهم وأسر فيها من أسر وقد أعدم اثنان فقط من بين سبعين أسيرًا بينما أطلق سراح الباقي منهم في مقابل الفدية. وكانت معركة بدر أول وأهم مواجهة مسلحة خاضها المسلمون مع قريش والقبائل العربية واليهودية

(٢) أنظر أبو محمد عبدالملك ابن هشام (المعافري)، السيرة النبوية، تحقيق محمد السقا وإبراهيم الأبياري وأحمد شلبي. (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، ١٩٥٥) الجزء الأول، ص٦٠٦-٧١٥، الجزء الثاني، ص٣-٤٣؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، الجزء الثاني، ص٣٧.

الأخرى. وجاءت هذه المعركة بعد اثنى عشر عاماً من صنوف الأذى والضغوط الشديدة والاضطهادات المريرة التي فرضت على المسلمين مما اضطر العديد منهم إلى الفرار والهجرة إلى الحبشة أولاً ثم إلى المدينة فيما بعد(٣).

وبينما حاولت قريش استمالة وحث أهل المدينة على طرد الرسول وصحابته القرشيين فقد بدأ عليه الصلاة والسلام بتأسيس وتوطيد أركان ودعائم القوة الإسلامية للمواجهة التي ارتأى أنها لا مندوحة عنها(٤). وذلك بأن أرسى ترتيبات السلام ومواثيق الشرف على النمط الاتحادي (الفيدرالي)، ممثلاً في دستور المدينة أو صحيفة المدينة، بين المسلمين والقبائل اليهودية في المدينة وآخى بين المهاجرين من مكة والأنصار من المدينة وأرسل بعثات إلى المناطق المحيطة بالمدينة في طلب التأييد له وترسيخ أسس السلام والأمن(٥). وانتهت سرية عبدالله بن جحش بهجوم المسلمين الأول على القوافل القرشية وتكمن أهمية هذه البعثة في أنها مهدت السبيل إلى زحف الجيش القرشي نحو المدينة وأدت إلى نشوب معركة بدر بين المسلمين وقريش(*). وفي هذه الظروف نزلت الآية القرآنية الكريمة التي تقول: ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم﴾. (الأنفال ٨:٦٧).

وقد أدى التقيد الحرفي والمفرط في فهم النصوص التشريعية بالنسبة للكتّاب المسلمين إلى تبرير هذه الآية ومناقشتها بآية أخرى والتي تقرأ كالآتي: ﴿فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها(٦)﴾. (محمد ٤٧:٤).

(٣) أنظر ابن هشام، السيرة، الجزء الأول، ص٢٦٥-٣٩٥، ٦٤٢-٦٤٦.
(٤) المرجع السابق، الجزء الأول، ص٣١٧-٣٩٠، ٤١٩-٤٢٨، ٥٩١-٦٠٦.
(٥) أنظر محمد حميدالله، الوثائق السياسية، ص٣٩-٤٧؛ ابن هشام، السيرة، الجزء الأول، ص٥٠١-٥٠٤، ٥٩٠-٦٠٦.
(*) السرية: قطعة من قطع الجيش أقلها تسعة أشخاص وأقصاها أربعمائة شخص. المترجم.
(٦) أنظر وهبة الزحيلي، آثار الحرب، ص٤٠٦-٤٠٨.

وكانت مناقشات هؤلاء الكتاب للآية الأولى أنها «ليست تشريعًا دائمًا» للحكم على عكس الآية الثانية التي يعتبر الحكم فيها «تشريعًا دائمًا» في تقرير مصير أسرى الحرب تباعًا لظاهر الآية. وكان نزول الآية الأولى إنما لتعاتب المسلمين على الاستكثار من الأسرى يومئذ بغرض أخذ الفداء بينما كان الواجب عليهم قتلهم والذي كان في وقتها ضرورة لتعزيز شوكة الإسلام كما لم يكن ذلك ليخالف الآية الأخرى التي تمثلت فيها إرادة الله الحقيقية في قبول الفداء وعدم قتل أسرى الحرب(٧).

وواضح أن هذا هو المنهج الحديث في ممارسة الأسلوب القديم والجامد للنسخ فغالبًا ما يأخذ الكتاب المعاصرون بالطريقة الليبرالية التي تعمد إلى اطلاق سراح أسرى الحرب واعتبار ذلك عملاً مأمونًا وسديدًا صارفين النظر عن آية العتاب في عدم قتل أسرى الحرب الذين أمسك بهم في بدر والنظر إلى ذلك على أنه عرض طاريء يخص ظروف المرحلة التي واكبت تأسيس الدولة الإسلامية الأولى(٨). أما المنهج الآخر الذي سلكه الكتاب المحدثون ازاء هذه المسألة فهو عن طريق تغليب النظر في المسألة لا على اعتبارها مسألة أسرى حرب بقدر النظر إليها كقضية قانونية تمس مجرمي الحرب(٩).

ويبدو أن هؤلاء الكتاب يغفلون أهمية الظروف التي أدت إلى توجيه وشن تدابير تأديبية على أعداء المسلمين حيث يتبين أنه حينما نزلت الآية الأولى كان المسلمون قلة وتحت ضغوط شديدة في حين أن نظرة فاحصة للآية الثانية التي نزلت فيما بعد تظهر أن انتصار المسلمين كان واردًا نظرًا لكثرتهم وشدة سلطانهم.

(٧) المرجع السابق، ص٤٠٦-٤٠٨.
(٨) المرجع السابق.
(٩) أنظر محمد أحمد شميل، غزوة بدر الكبرى: الجزء الأول من معارك الإسلام الفاصلة، (بيروت: مطبعة دار الكتب، الطبعة الرابعة، ١٩٦٨) ص٢٢٧-٢٢٩؛ محمد الغزالي، فقه السيرة، (القاهرة: دار الكتب الحديثة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٤)، ص٢٥٤-٢٥٥؛
Nadav Safran, Egypt in Search of Political Community, p. 213.

ومن أجل فهم معاني ومقاصد الأعمال والسياسات والأحكام المتعلقة بالعهد الإسلامي الأولِ في المدينة والظروف التي آلت إلى معركة بدر وما نجمت عنها فانه يتحتم علينا القاء الضوء على أجزاء من سورة الأنفال والتي نزلت في بدر(١٠).

ومما يبعث على الاهتمام أن بعض الآيات التي تسدي النصح والارشاد إلى الرسول ﷺ ليأخذ التدابير الصارمة في سبيل حماية الجماعة الإسلامية قد أدرجت في سورة الأنفال بدلاً من سورة الأحزاب (بناء على أوامر من الرسول المصطفى عليه الصلاة والسلام) مع العلم أن هذه السورة الأخيرة تشير صراحة إلى معركة الخندق وما تلتها أي معركة بني قريظة وما ترتب عن ذلك من نصر مؤزر للمسلمين. وهذا يدل على أن سورة الأنفال كانت تتعامل مع الضغوط التي كانت تواجه المسلمين في بداية قيام الدولة في المدينة آنذاك كما تدل على توجيههم وإرشادهم إذا ما اعترضتهم ظروف مماثلة(١١).

وتكشف سورة الأنفال للقاريء مخاوف المسلمين بسبب قلة عددهم وضعف شوكتهم وإلى حاجتهم في استخدام صنوف الحرب النفسية كما تظهر إلى جانب ذلك حرية العمل والتصرف الذي كان يقوم به خاتم الأنبياء من أجل صدّ ودحر قوات العدو المتفوقة عليهم عدداً وعتاداً. كما توضح هذه السورة كذلك الدعوة إلى التعايش السلمي والتصالح شريطة الكف عن أذى المسلمين وإضمار العداوة لدينهم.

وتبين الآيات المتعلقة بأسرى بدر بالتحديد أن التهديد باستخدام الاجراءات التأديبية الصارمة ازاء الأعداء في ساحة المعركة كان وسيلة فعالة وناجعة من

(١٠) أنظر النيسابوري الواحدي، أسباب النزول، ص١٣٢-١٣٨؛ ابن هشام، السيرة، الجزء الأول، ص٦٦٦-٦٦٧؛ الطبري، جامع البيان، الجزء التاسع، ص١٦٨-٢٥٠، الجزء العاشر، ص١-٥٧.

(١١) أنظر ابن هشام، السيرة، الجزء الثاني، ص٢٤٥-٢٥٠؛ الطبري، جامع البيان، الجزء العاشر، ص٢٥-٣٥، والقرآن الكريم سورة الأنفال ٨ الآيات: ١٩. ٢٦، ٣٠، ٣٨، ٣٩، ٤٥، ٥٧، ٥٨، ٦٠، ٦٧، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٨١.

وسائل الحرب النفسية وأداة لكبح الأعمال العدائية. ولكن ومع ذلك فان استخدام هذا التهديد النفسي على هذا المنوال لم يجرى العمل به فعلياً في بدر وما كان قتل أسرى الحرب إلا عملاً استثنائياً نادراً جداً خلال حياة المصطفى عليه الصلاة والسلام ولهذا فان هذه الآيات كانت تهدف لتحقيق أغراض سياسية لا لتحقيق مقاصد تشريعية.

ب- بنوقريظة: استخدام الإجراءات الصارمة لتحقيق الغايات النفسية والأمنية:

كانت بنو قريظة واحدة من القبائل اليهودية التي تقطن المدينة عندما تحولت القبائل العربية فيها إلى الإسلام وبالرغم من أن القبائل اليهودية كانت أقل في العدد والقدرة العسكرية الا أنهم كانوا، كطلاب علم موهوبين وكحرفيين مهرة، أرقى ثقافياً وأغنى اقتصادياً من جيرانهم العرب(١٢).

وكانت بنو قريظة جزءا من الترتيب والتنسيق الاتحادي (الفيدرالي) الذي ضم المسلمين والقبائل اليهودية المتواجدة في المدينة. وساهم هذا التنظيم على توفير الحرية الدينية والحكم الذاتي والتحالف العسكري المشترك ضد قريش باعتبارها العدو اللدود للمسلمين(١٣).

وكما هو متوقع فقد شكلت قبائل قريش وغطفان من قيس عيلان وبني النضير

---

(١٢) أنظر: Bernard Lewis, The Arabs in History, p. 40.

(١٣) المرجع السابق، ص٤٢-٤٥؛ Ibid., pp. 42-45.
F. Gabrieli, Muhammad, pp. 64-65, 72-76; Muhammad Hamidullah, The First Written Constitution in the World; An Important Document of the Time of the Holy Prophet. 2nd rev. ed., (Lahore, Pakistan; Sh. Muhammad Ashraf 1968), pp. 48-49,51-51.
انه لمن المفيد أيضاً الاطلاع على خلاصة ماذكره محمد طلعت الغنيمي في شرح الظروف السياسية التي أحاطت بالرسول والتي من خلالها اتخذ القرار بشن الحرب على بني قريظة، أرجع:
M.T. al-Ghunaimi, The Muslim Conception of International Law (The Hague, Martinus Njhoff, 1968), p. 37.

تحالفًا وجمعوا جيشًا كبيرًا وزحفوا به إلى المدينة وهناك وخلال حصار المدينة قام بنو قريظة بنقض العهد مع المسلمين وتفاوضوا مع المعتدين.

وكان حيي بن أخطب من بني النضير، وهي القبيلة التي أجليت من المدينة لعدائهم ولنشاطاتهم الهدامة التخريبية ولتعاونهم مع قريش، هو صاحب المبادرة والوسيط في هذه المفاوضات(*). ولكن هذه المفاوضات، على أي حال، قد أخفقت نظرًا لعدم تحقيقها مطالب بني قريظة، وانتهى الحصار وأعقب ذلك حدوث المواجهة بين المسلمين وبني قريظة التي تم فيها ضرب أعناق مقاتليهم(**).

وكما رأينا في الفصل الثاني فأن سلسلة الأحداث هذه من غزوة الخندق إلى التحالف الكبير (والأليم) كانت كابوسًا مروعًا للمسلمين وفي غضونها قدم الرسول عليه الصلاة والسلام ثلث ثمار المدينة إلى قبيلة غطفان إن هم رجعوا بمن معهم وذلك لتخفيف ما أصاب المسلمين من بلاء شديد. وببلاغة جليلة يصف القرآن العظيم هذه الضغوط والشدائد على المسلمين والمخاوف التي كانت تنتابهم من الهلاك والدمار الشامل(***).

وقد أكد الكتّاب دورهم حيال هذه الأحداث وذلك بالنظر إلى الأبعاد والدلائل التشريعية والمعنوية لغدر بني قريظة ونقضهم العهد مع المسلمين وبالالتفات إليها على اعتبارها اشهارًا للحرب السياسية والدينية التي شنها أحبار اليهود على الإسلام أو على أنها تهكمًا ورغبة مزعومة من قبل المسلمين لمصادرة أموال

(*) من المعروف أن يهود بني النضير وأحلافهم هم الذين جمعوا قريشًا وغيرهم من أعداء الإسلام من العرب للمسير بهم إلى المدينة لقتال المسلمين ووقوع ما سمي تاريخيًا بغزوة الأحزاب. المترجم.

(**) تذكر بعض المصادر أن اليهود أصلا هم بني النضير، وهناك يهود هاجروا من فلسطين وهم بني قريظة، وهناك عرب تهودوا وهم يهود خيبر. أما بالنسبة لكيفية تعامل المسلمين مع اليهود فكما يرويه الإمام ابن القيم الجوزية أن «يهود المدينة كانوا من ثلاث طوائف بني قنيقاع وبني النضير وبني قريظة. فأما بنو قنيقاع فحاربهم الرسول ﷺ أولاً ثم منّ عليهم. أما بنو النضير فأجلاهم إلى خيبر وأجلى بني قنيقاع أيضًا وقتل بني قريظة وأجلى كل يهودي كان بالمدينة». أحكام أهل الذمة، (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ط١، ب، ت) ص١٨٤. المترجم.

(***) راجع سورة الأحزاب ٣٣ الآيات :٩-٢٧. المترجم.

وثروات اليهود(١٤). ويبدو أن الكتّاب، بعد قرون عديدة، أهملوا البيان القرآني وأغفلوا البرهان النبوي للخطر الشديد الذي كان يحيق بمثل هذا التحالف بالإضافة إلى أثر الضغوط النفسية على المسلمين من جراء إنسحاب اليهود من التحالف والذي عمل بدوره كباعث على قيام المسلمين بتدابير استثنائية وصارمة. وتكمن أهمية هذا العمل، البالغ الشدة والمتخذ حيال قبيلة بني قريظة، في الرغبة لتفادي وتجنب تحالفات مشابهة لذلك في المستقبل. وليس هناك من إستنتاجات أخرى يمكن أن توضح حقيقة الدواعي والأسباب التي أدت إلى مثل هذه الإجراءات التأديبية والعقابية المتخذة إزاء القبيلة المعنية بالشأن.

ولو افترضنا جدلا أن السبب هو المال والثروة فان ذلك لا يوضح لماذا لم تعامل القبائل العربية واليهودية الأخرى بنفس الشدة والضراوة اللتان عوملت بهما قبيلة بني قريظة. ولو كان السبب هو نقض اليهود للعهد ولنشاطهم التخريبي، كما يدعي البعض، فان أحداً لا يحتاج فقط إلا إلى القول إلى أن هناك قبائل عربية ويهودية قبل وبعد غزوة الخندق قد مارست نفس العمل، بما في ذلك قبيلة بني النضير وقبيلة قريش. وتجدر الإشارة إلى أنه بعد معركة أحد تم طرد بني النضير من المدينة وبعد عقد معاهدة صلح الحديبية تم فرض إتاوة على القبائل اليهودية في خيبر تبلغ نصف محاصيل ثمارهم مما وضع حداً لقوتهم السياسية والمالية وسرعان ما استسلمت قريش بعد عام واحد فقط وأطلق سراحها بكل شرف وكرامة. وتحت عنوان الفقرة القادمة سوف تبحث الأسباب السياسية وراء المعاملة المختلفة لقريش والقبائل اليهودية في خيبر.

---

(١٤) أنظر: F. Gabrieli, Muhammad, pp. 64-80.
محمد شميل، غزوة بني قريظة: الجزء الرابع من معارك الإسلام الفاصلة (بيروت: دار الفتح للطباعة والنشر، ١٩٦٦م)، ص ٢٣٨-٢٧٠؛ محمد الغزالي، فقه السيرة، ص٢٥٧-٢٦٤، ٣٣٥-٣٤٦؛ محمود شيت خطاب، الرسول القائد، (بغداد: دار مكتبة الحياة ومكتبة النهضة، الطبعة الثانية، ١٩٦٠)، ص ١٦١-١٦٢؛
S. Ameer Ali, The Spirit of Islam: A History of the Evolution and Ideals of Islam with a Life of the Prophet (London: Methuen, 1922), pp. 72-82; W.M. Watt, Muhammad. pp. 166-175; and M.T. al-Ghunaimi ,The Muslim International Law, pp. 38-39.

وبالرغم من أن الإسلام استمر في إكمال شعائره الدينية المتميزة (كالصيام والزكاة) فانه لم ينازع قط أتباع الديانات السماوية السابقة عليه (أي اليهودية والمسيحيه) حقهم في التمسك بدينهم وممارسة طقوسهم. وكل ما في الأمر من اختلاف هو حول موضوع الإجراء التأديبي إزاء العدو الذي هو في باطنه مسألة سياسية ويدل على مرونة وواقعية والتي، هي في حكمنا، قد أبرزتها وأثبتتها البنية الإسلامية الأولى. وهذا لا يعني أن الاطار الإسلامي للعلاقات الخارجية منفك من القيود الأخلاقية والمعنوية بل أن نظرة سريعة إلى القرآن المجيد والسنة المطهرة توضح وبسهولة خطأ هذا الإدعاء. وفوق ذلك فان اختلاف أنواع الإجراءات التأديبية والتدابير العقابية يقتضي ضمنًا أن القرارات السياسية المرتبطة بالمصالح الجوهرية للجماعة والحكومة الإسلامية يجب أن تكون على قدر كبير من الواقعية والمرونة وفي حدود إطارها الإسلامي. وهذا الإطار، بالرغم من إصراره على المباديء والفضائل الأخلاقية، فانه لا يضيّق الخناق على القادة والزعماء السياسيين ولا يحد من نطاق حرياتهم.

وقد مارست الغارات والخيانات العربية واليهودية المتكررة إلى جانب الذكرى الحيّة للدور الخطير للغاية الذي قامت به قبيلة بني النضير، الذين طُردوا وأُخلي سبيلهم، ضغوطًا هائلة على الجماعة الإسلامية وتسببت في تزايد مخاوف الوقوع في شرك الهلاك والفناء التام. ولذلك كان الرسول ﷺ ملزمًا باستخدام جميع الوسائل العسكرية والسياسية المتاحة له لتدمير القوة الغاشمة للعدو في سبيل تأمين وضمان سلامة الوجود الإسلامي وكان من الواضح أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يكن باستطاعته تحمل مكوث بني قريظة في المدينة كما لم يمكنه إخلاء سبيلهم واضافة قوة لأعدائه في ظل الظروف البالغة الشدة(١٥).

ومع أن واقع المواجهات السياسية والمجابهات العسكرية تتطلب اجراءات قاسية

(١٥) أنظر إبن هشام، السيرة، الجزء الثاني، ص ٥١-٥٨، ٢٧٣-٢٧٦؛
M.T. al-Ghunaimi, The Muslim International Law, pp.38-42; and W.M. Watt, Muhammad, pp. 144-176; Yusuf Ali, The Holy Quran: Text, Translation and Commentary (Brentwood, Maryland: Amana Corporation, 1983), Footnote 3701-3704 on pp. 1111-1112.

وعنيفة إلا أن الموقف الإسلامي المستند على الأسس الدينية والعلمية لم يرفض مطلقًا السماح للأقليات غير المسلمة في العيش بسلام بل على العكس فقد كان الرسول ﷺ حازمًا في دعم هذا الاتجاه وملازمًا له طيلة حياته وأظهرت انتصاراته عزمًا وتأكيدًا على موقفه العملي المتحلي بالفضائل الخلقية في علاقاته الخارجية. والحقيقة أنه أحرز نجاحًا باهرًا خلال حياته في الالتزام والوفاء بالعهود والمواثيق كأساس صلب لأي علاقة خارجية محدثًا أثره البالغ في ممارسة ضغوط معنوية على خصومه[16]. ويعتبر الالتزام الأدبي والخلقي إلى جانب التخطيط السديد والتنفيذ الناجح للسياسات الخارجية أمرين ضروريين لفلاح المجتمعات الموجهة ايديولوجيًا. وكما نرى فان استخدام هذين الأمرين من قبل المصطفى عليه الصلاة والسلام لهو دليل قاطع على تفوقه العظيم. وليس هناك أدنى شك في أن عدم توفر هذا الالتزام الأخلاقي والأدبي في الشؤون الدولية المعاصرة يشكل خطرًا وعقبة أمام السلام العالمي.

وغنى عن القول ان أهمية سياسية التنوع في أساليب النفي والقصاص (أي

---

(١٦) أنظر: القرآن الكريم ٨:٢٣، ٩١:١٧، ١:٥، ٩١:١٦ – ٩٢، ٤:٩ – ١٤، ٢: ١٠٠، ٧٢:٨،، ٧٦:٣–٧٧، ١٧٧:٢، ٢٠:١٣، ٢٥، ١٥٢:٦، ٣٤:١٧، ١٥:٣٣، ٦١:٨.
أنظر أيضًا علي علي منصور، مقارنات، ص٥٧–٦١؛ الفراء، الأحكام، ص٤٨–٤٩؛ إبن كثير، تفسير القرآن، الجزء الثاني، ص٣٢٠؛ محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية، ص٤٠–٤١؛ مالك بن أنس، الموطأ، الجزء الأول، ص٢٩٨؛
Muhammad Hamidullah, The Muslim Conduct of State, pp.82 and 208; M. Khadduri, War and Peace, pp. 218-220; M.T. al-Ghunaimi, The Muslim Conception of International Law, p. 161, n.11.
السيد محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار، (القاهرة: دار المنار، الطبعة الرابعة، ١٩٥٤)، الجزء العاشر، ص ٥٣ – ٦٠، ١٦٩، ١٧٨–٢٠٣، ٢١٧–٢٢٢، ٢٢٩–٢٣٤، الجزء الحادي عشر، ص ٢٨١؛ الشافعي، الأم، الجزء الرابع، ص١٨٤–١٨٦؛ الطبري، جامع البيان، الجزء العاشر، ص٢٦–٢٧. ولأمثلة توضيحية عن تنفيذ مبدأ الوفاء بالعهود والمواثيق في العصر الإسلامي الأول.
أنظر: محمد حميدالله، الوثائق، ص ٥٨–٦٣. ٣٦٩، ٣٧١–٣٧٢، ٣٨٧، ٣٩٣–٣٩٤؛
أما بالنسبة للعهد العثماني ومعاهدات الامتيازات الأجنبية فأرجع إلى:
J.C. Hurewitz, Diplomacy in the Near and Middle East, vol. 1, pp. 1-5 and 7-9.

الطرد ومقابلة الأذى بمثله)، والتي تعتبر رداً فعالاً لتحقيق المصالح والمتطلبات الأساسية للدولة الإسلامية وما يتعلق بمحيطها، قد تعززت باكتشاف نواح اضافية في مسلك التحركات العسكرية والسياسية الأخرى التي جرت خلال العشر سنوات الأخيرة من حياة الرسول ﷺ كقائد للجماعة الإسلامية والدولة الفتية في المدينة. وتبين ذلك في اصدار الرسول أوامره بارسال بعض السرايا والبعثات للقضاء على قيادات العدو وخصوصاً تلك السرية التي أرسلت لقتل كعب بن أشرف من بني النضير(١٧).

وقد وجّه الكتاب المسلمون أنظارهم إلى تبرير هذه الحروب وتلك السرايا والبعثات بتعابير تشريعية صرفة بينما لم يعطوا إلا قدراً ضئيلاً من الانتباه إلى أهميتها السياسية ومغزاها الاستراتيجي.

ومنذ أن قدّم الرسول ﷺ وصحابته المؤمنون الأوائل رضوان الله عليهم أسلوباً جديداً للحياة فقد توقعوا رداً سلبياً ومعادياً من قريش والقبائل العربية الأخرى ولذلك فقد كان لزاماً عليهم أن يقفوا موقفاً دفاعياً. ومن السهل اعطاء المسوغات المعنوية للردود الإسلامية لكن ذلك لا يوضح إستراتيجية الرّد.

وقد وضع الرسول ﷺ هدفاً نصب عينيه منذ البداية الأولى في المدينة وهو إعاقة المصالح الاقتصادية الجوهرية لقريش وقطع الطريق عليها. كما خطط لمعاركه باستخدام الغارات المفاجئة وتم توجيه أبو بصير في تشكيل الفصائل الفدائية، وهي على شاكلة أسلوب العصابات، ضد خطوط إتصالات قريش وقد وجّهت البعثات الرامية إلى القضاء على القيادات السياسية إلى تلك الجماعات التي شكلت تحالفات ضد المسلمين. وهكذا فان عنصر المفاجأه والغارات الفدائية والتهديد بالعقاب الصارم والإجراءات التأديبية القاسية وأسلوب المعاملة بالمثل كلها نجحت في ارهاب العدو مسببة له اضطراباً وإرباكاً بين صفوفه وأدت بالتالي إلى انضمام كثير من أفراده إلى صفوف المسلمين.

---

(١٧) أنظر: ابن هشام، السيرة، الجزء الثاني، ص٣٨٩-٣٩٧.

وهذه هي الواقعية المطلوبة، مع هامشها الواسع من الدهاء والحنكة السياسية، التي توضح النهج السديد والمظفر لقيادة الرسول الأمين وسلوكه الحكيم في الشؤون الخارجية بدلاً من النظر في التقييد الحرفي للتشريع في هذه الأمور واضفاء طابع الشكلية المحضة عليها.

ج- قريش: المهزومون الشرفاء:

وأخيراً، وبعد غزوة خيبر وضع الرسول ﷺ حداً للقوة اليهودية المعادية له في المدينة والمناطق المحيطة بها موقفاً بذلك الإمدادات المالية والسياسية الثمينة التي كانت تقدمها إلى قبيلة قريش المنهكة والعاجزة والقلقة.

ومع إخفاق قريش في تنفيذ بنود صلح الحديبية وبعد حدوث مذبحة في مكة نفسها وذلك عندما عدت بنو بكر (حلفاء قريش) على خزاعة (حلفاء الرسول) قام الرسول عليه الصلاة والسلام وانتهز الفرصة ونفذ خطة بارعة ومباغتة قصد بها مكة[١٨]، وقد اسفرت حربه النفسية هذه في حمل مكة وقريش على الاستسلام[١٩]. ولم تقع هناك حوادث تخريب ودمار وانتقام ولا معاملة قاسية حتى بعد كل الذكريات المريرة والموجعة والكوابيس المؤلمة من شتى صنوف الأذى والاضطهاد الذي تلقاه المسلمون على أيدي قريش بل على العكس فقد أخذ الرسول عليه الصلاة والسلام على عاتقه بعمل كل الاجراءات الكفيلة بضمان وسلامة مكة وأهلها (الطلقاء) وقاطنيها وفعل كل ما بوسعه كي يؤلف بين قلوبهم وينال دعمهم. وتمكن آنذاك من أن يصبح سيد الجزيرة العربية وزعيمها بلا منازع ورأى أنه من الممكن والمفيد في حد ذاته اتباع سياسة الرفق واللين واليد السخية مع قريش والقبائل الأخرى كقبيلة هوازن في الطائف[٢٠] ولهذا القرار بواعثه السياسية الواضحة، فالمسلمون الآن في وضع أشد وأقوى وأكثر تمكنا وإطمئنانا وأخذت خطط وملامح جديدة ترسم مواقعها على الخريطة السياسية. فبعد غزوة خيبر

(١٨) أنظر: ابن الأثير، الكامل، الجزء الثاني، ص٢٣٩-٢٤٠.
(١٩) ابن هشام، السيرة، الجزء الثاني، ص٣٩٧-٤٠٧.
(٢٠) المرجع السابق، ص٤٨٢-٤٨٦.

إرتأى رسول الله ﷺ حتمية النزاع المسلح مع القوى العظمى المتمثلة في بيزنطة وفارس وتحقق ذلك في أول لقاء دموي تمّ في موقعة مؤتة دارت رحاها بين المسلمين والجيوش الرومانية.

وبعد أن إلتمت الجزيرة العربية حول الرسول وانضمت قبيلة قريش المهيمنة إلى جانبه تمكن المسلمون من الإتجاه إلى شمال الجزيرة العربية حيث المعاقل والحصون البيزنطية. وكانت لهذه الاشتباكات والمناوشات مع جيرانهم الشماليين فوائدها أيضًا في الابقاء والمحافظة على روح التماسك والحماس بين القبائل العربية. ومن الجانب الآخر فقد كان النزاع المسلح أمرًا من الصعب تفاديه بغض النظر عن أي مناقشة أكاديمية حول ما إذا كان يتوجب على الدولة الإسلامية الفتية التوسع والانتشار أم لا؟(٢١).

وبعد رجوعه إلى المدينة قادمًا من مكة بعد فتحها بسلام قاد الرسول عليه الصلاة والسلام أكبر جيش مسلم في عهده متوجهًا به إلى تبوك على مشارف الحدود مع فلسطين كرد على المواقف والأعمال الرومانية العدوانية تجاه المسلمين وكانت تلك آخر مرة يقود فها جيشه المؤمن قبل وفاته، كما كانت بعثة أسامة آخر بعثة أرسلت في حياته. ومع أنها كانت مجهزة قبل وفاة الرسول الكريم إلا أنها تحركت في اتجاهها المحدد نحو الشمال بأوامر من الخليفة المبايع حديثًا والتي دلت الأحداث فيما بعد على حكمة الرسول السياسية في تعزيز وتوحيد قوى وصف جيش المسلمين في الجزيرة العربية قبل زجهم في نزاع مسلح مع الامبراطوريتين المتاخمتين لهم شمالاً واللتين تضمران لهم العداوة والبغضاء.

---

(٢١) أنظر:
Abdul Rahman Azzam, The Eternal Message of Muhammad,translation from Arabic by Caesar E. Farah (New York: New American Library, 1965), p. 46;
ابن الأثير، الكامل، الجزء الثاني، ص٢٧٧؛ إبن هشام، السيرة، الجزء الثاني، ص٥٩١ – ٥٩٢، ٦٠٦ – ٦٠٧، ٦٤١ – ٦٤٢؛ محمد الغزالي، فقه السيرة، ص٣٩٥ – ٣٩٦، ٤٣٥ – ٤٣٨، ٤٤٢.

د - حرية العقيدة الدينية :

لايزال الموضوع الرابع، وهو حرية العقيدة الدينية، يشكل مصدراً هاماً للالتباس والتناقض في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وقد ساهمت الطريقة التقليدية في إضفاء أجواء من الخوف والريبة خيمت بدورها على علاقات الشعوب الإسلامية مع غيرها من الشعوب مما كان له أثره في تدني سبل الاتصال وجعل التعاون والتفاعل فيما بينها أكثر صعوبة وأشد قطيعة. ونشأ الوضع التقليدي نتيجة تلك التفسيرات الأولية للمصادر الأساسية التي بحثت في المسائل الثلاث: مسألة الردة والمسألة التاريخية التي دار النقاش فيها حول إرغام الوثنيين العرب على الدخول في الإسلام ومسألة فرض الجزية على غير المسلمين. ومرة أخرى تكشف هذه المسائل النقاب عن كون الطريقة التقليدية لاتزال تمثل عائقاً أمام ظهور نهج إسلامي بناء وقويم تقام على أساسه العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين في عالم اليوم، ومن خلال إطار إسلامي حديث يربطهم في مجال العلاقات الدولية.

وقد بذل المصلحون والمجددون المسلمون أمثال محمد عبده ومحمد رشيد رضا وعبدالرحمن عزام وعبدالمتعال الصعيدي وكثيرون آخرون جهوداً جبارة في إيجاد حلول لهذه المشكلة ولكن يبدو أن الأمر لايزال غير واضح على المستوى النظري(٢٢). وبصرف النظر عن العوامل الأخرى فأن موضوع حرية العقيدة في المجتمعات الإسلامية يجب أن يوضح توضيحاً عميقاً وشافيا(٢٣)، ولايعد هذا

(٢٢) أنظر: عبدالكريم عثمان، النظام السياسي في الإسلام، (بيروت: دار الارشاد، ١٩٦٨) ص٦٠ - ٦٧؛ محمد أبوزهرة، العلاقات الدولية، ص١٤٢ - ١٤٣؛ محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية. (القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٩٥٤) ص٦٤؛ محمد البهي، الفكر الإسلامي، ص١٣٠ - ١٣٧؛ محمد الغزالي، فقه السيرة، ص٤٥٣ - ٤٥٥، ٤٥٨ - ٤٦٤؛ عبدالمتعال الصعيدي، الحرية الدينية، ص٢٥، ٣٠.

(٢٣) أنظر: محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام: دحض الشبهات ورد المفتريات (الكويت: دار البيان. ب.ت)، ص٣٧ - ٦٦،
W.C. Smith, Islam in Modern History, pp. 266-291.

الموضوع بالنسبة للمجتمعات الإسلامية أمراً داخليا بمفرده فحسب بل أنه يلمس جانبا أيديولوجيا (وعقائديا) هاماً من جوانب علاقاتهم مع الشعوب والدول الأخرى. ولذلك فأن تبيان هذه النقطة يعتبر مطلبا أساسياً إن أراد المجتمع المسلم أن يكون انفتاحيا وتكون الحقوق المدنية فيه متاحة ومصانة لكل أفراده في شكل علاقات تبادلية من الحقوق والواجبات وتكون المشاركة فيه على النمط التعددي الخالي من التعصب الديني والطائفي والمذهبي (لتبنى على أساسه وفاقات عامة وتوازنات جديدة). وفي حقيقة الأمر أن الأمانة والاخلاص والإلتزام الحقيقي في تحقيق الخير والرفاهية لجميع الناس، وعلى اختلاف نظمهم التشريعية، هي الضمانة الوحيدة للممارسة الحقة والنزيهة والخالصة لحقوق وواجبات الأفراد والجماعات. كما أن حرية الايديولوجية والحرية الدينية المدعومتين بالوسائل السلمية والنظامية في التعبير النظري والممارسة الفعلية أمران ضروريان للمجتمعات المزدهرة والمستقرة والمتقدمة.

ولقد ناقشنا في الفصل الثاني المواضيع التقليدية المتمثلة في ضريبة الجزية ومعاملة أهل الكتاب. ونود أن نؤكد هنا أن الاطار الإسلامي بشموليته يولي اهتماماً بالغاً وحقيقيا بالانسان وصلته بأخيه الانسان[٢٤]. ويتحتم على جميع المسلمين، وخصوصاً المفكرين منهم، التركيز على هذا الجانب واعطاؤه لبّ اهتمامهم. وقد

---

(٢٤) أنظر القرآن الكريم: ٦٠:٨-٩، ١١ : ٨٤، ٢٦: ١٣٥، ٤٦: ٢١، ٥: ١١٨، ١٨: ٨٧، ٢٦ : ٣، ٣٤ : ٢٨، ٢١ : ١٠٧، ٣ : ١٠٤، ٩ : ٦٧، ١١:١١٦، ١٦ : ١٢٥، ٤٩ : ١٣، ٢٦ : ١٥١ – ١٥٢، ٦٨ : ١٠ – ١٢، ٤٢ : ٤١ – ٤٣، ١٦ : ٩٠ – ٩١، ١٠٧ : ١ – ٧، ٩٠ : ١٢ – ٢٠. أنظر أيضا : أبو عبدالله محمد بن اسماعيل البخاري، متن البخاري بحاشية السندي، (القاهرة : دار احياء الكتب العربية، ١٩٦٠) الجزء الأول، ص٢٢٨، والجزء الثاني، ص١٥٩، ١٦١، ١٧١ – ١٧٢؛ الخطيب العمرى التبريزي، مشكاة المصابيح، تحقيق الألباني، الجزء الثاني، ص٦٠٥، ٦٠٨، ٦١٣؛ فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، الجزء السادس والعشرون، ص٥٤ – ٦١؛ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الجزء الرابع، ص٢٥ – ٤٥، الجزء التاسع، ص٢٩٠ – ٢٩١؛ الطبري، جامع البيان، الجزء الثاني عشر، ص٩٨ – ١٠٥؛ محمد عزة دروزة، التفسير الحديث (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤) ص٢٠٠ – ٢٠٣.

عبّر القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة عن الموقف الإسلامي الأساسي الذي يتناول العلاقات بين مختلف الأجناس والأنام بعبارات وألفاظ تدل على معاني الحب والرحمة (توادهم وتراحمهم) والاحسان ومدّ يد العون (وإن تحسنوا وتتقوا) والرقة واللطف والكلمة الطيبة (وقل لعبادى يقولوا التي هي أحسن...) والحماية ودفع الأذى (ذمة الله ورسوله / إن الله جعل السلام تحية لأمتنا وأمانا لأهل ذمتنا) والنصح المتبادل (وأنا لكم ناصح أمين/ الدين النصيحة).

وعلى أي حال فهذا الوضع يجب أن لايلتبس مع حالات المواجهات الآنية وخصوصاً تلك المواجهة التاريخية التي خاض غمارها المسلمون الأوائل في شبه الجزيرة العربية. ولقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام نفسه الذي قام بصياغة بنود الاتفاق الذي حدد الجزية مع القبائل المسيحية الصديقة في نجران وقبل ذلك كان دستور المدينة الذي رسم أسس التعايش والتعاون مع القبائل اليهودية هناك. وهو نفسه الذي حمل لواء الصراع على البقاء أو الفناء مع القبائل اليهودية ذاتها التي كانت تسعى إلى تدمير وسحق الجماعة الإسلامية في المدينة. ولكن هذه المجابهات كانت موضعية وتكتيكية ولاتسقط أو تهدم أساسيات الايديولوجية الإسلامية فالمرجعية القرآنية والروايات النقلية عن السنة المطهرة والسيرة المشرفة جميعها تعين على كشف الأسلوب العقلاني والمنهج الواقعي للاسلام. أما هذه التفصيلات فهي أمور تركت للتدوين التاريخي ودلت، في زمنها ووقوعها تحت ظروف سياسية محددة، على سياسات إسلامية عملية تدبر أمرها رسول الله ﷺ ومن معه حماية وضمانا لنجاح دعوة الاسلام ورسالته.

ولايمكن فهم مسألة شن الحرب الشاملة على القبائل الوثنية العربية حتى يتحولوا إلى الإسلام على اعتبار أنها مسألة تعسف وأستبداد ايديولوجي ولكن هذا القرار جاء بعد تأسيس الدولة الإسلامية في المدينة وبعد حوالي اثنين وعشرين عاماً من الحروب الدامية وصنوف الأذى والاضطهاد. وليس من المقبول القول أن النبي عليه الصلاة والسلام كان عليه لزاماً إجبارهم على الدخول في الإسلام،

كما يفعل ذلك التقليديون ، لأن الآية المتعلقة بجزية أهل الكتاب لم ينزل بها وحي في الوقت الذي كان الرسول يصدر أوامره بفرض الاسلام على البدو الأعراب(٢٥). كما لم يمارس رسول الله مطلقا، بل ولا في أي وقت، تحويل القبائل اليهودية في المدينة والمسيحيين العرب في نجران إلى الإسلام باستخدام القوة وكان قرار الدخول في الإسلام، بعد تجربة الاثنين وعشرين عاماً، هو لغرض تمكين وحماية حقوق المسلمين والعرب الآخرين على حد سواء. كذلك كان تحويل الأعراب الأجلاف في شبه الجزيرة العربية إلى الإسلام إنما هو بقصد ايجاد اطار يضمن لهم نظامًا اجتماعيا سويًا ويكفل لهم تفاعلاً تبادليا منظما بين مختلف القبائل(٢٦). وقد دل هذا التغيير عن صدق نواياه وصحة أفعاله وتقديره للمسؤولية وعمومية فائدته على العرب وخصوصاً حين دفاعهم عن حقوقهم الإنسانية. ونقيضا لما يتراود عن التراث الثقافي للشعوب الأخرى مثل القبائل المنغولية والقبائل الجرمانية فأن القبائل العربية البدائية، ونتيجة لتعرضهم للمؤثرات التنظيمية والاصلاحية التي أتى بها الاسلام، قد أصبحوا حملة الثقافة والعلوم وبنّاء الحضارة والعمران. ولذلك يتضح لنا أن للعرب دورًا كبيراً، بجانب الشعوب الإسلامية الأخرى، في تأسيس أعظم حضارة عرفها التاريخ الإنساني آنذاك وأسهمت بنصيب وافر في مواصلة ونمو مسيرة الثقافة الانسانية. يقول الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه العزيز من خلال الآيات الكريمة التالية ما يلي:

﴿إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا﴾. (النساء ٤ : ١٣٧).

﴿لايرقبون في مؤمن إلاً ولا ذمة وأولئك هم المعتدون. فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فاخوانكم في الدين ونفصل الآيات لقوم يعلمون﴾. (التوبة ٩: ١٠ - ١١).

(٢٥) وهبة الزحيلي، آثار الحرب، ص١٠٢.

(٢٦) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الجزء العاشر، ص١٧٨ - ١٧٩.

﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لايلتكم من أعمالكم شيئًا إن الله غفور رحيم﴾. (الحجرات ٤٩ : ١٤).

﴿يمنون عليك أن أسلموا قل لاتمنوا عليّ إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للايمان إن كنتم صادقين﴾. (الحجرات ٤٩ : ١٧).

﴿واعتصموا بحبل الله جميعًا ولاتفرقوا واذكروا نعمت الله عليكم إذ كنتم أعداءً فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبيّن الله لكم آياته لعلكم تهتدون﴾. (آل عمران ٣ : ١٠٣).

وكما سبق ذكره، لو كان الإكراه على دخول الإسلام لغرض اظهار الفوقية أو التعالي أو لإنكار حق الحرية الدينية لكان لدى رسول الله ﷺ العديد من الأسباب والمتسع من الوقت لتطبيق ذلك على القبائل اليهودية المتواجدة في المدينة. ولكنه مع ذلك لم يحاول أبدًا إتباع مثل هذه السياسة سواءً قبل أو بعد اصداره الأوامر بشأن دخول القبائل العربية في الاسلام(*). وكما أشرنا إليه في الفصل الثاني فإن الآيات والألفاظ القرآنية الكريمة تكشف النقاب عن ذلك في هذا الخصوص، ولذلك يمكن النظر إلى قضية دخول القبائل البدوية الوثنية المتواجدة في شبه الجزيرة العربية إلى الإسلام على أساس أنها كانت قضية تستلزم إنشاء حصن مكين وتكوين معقل حضاري يتم من خلاله ذلك التفاعل الانساني القائم على الكرامة والاستقامة الإنسانية. ومن المناسب تمامًا القول بأن ذلك لم يكن ليعطل مفهوم التسامح الايديولوجي بل ليعززه ويعطي اهتمامًا حقيقيًا لحقوق

(*) لقوله تعالى في سورة الفتح آية ١٦ (تقاتلونهم أو يسلمون). وكان لايقبل من المشركين من العرب وعبدة الأوثان إلا الإسلام والعلة في ذلك أن: «التضييق على العرب على هذا النحو هو مايقتضيه صلاح المجتمع الانساني وصيانة الحياة البشرية من اقتلاع جذور الوثنية المنافية لكرامة الانسان، والشرك وكر الخرافات والأباطيل، وباعث الظلم والاستبداد، والمؤمن يعتقد أن الوثنية هي أسوأ مايصاب به الانسان في روحه وعقله ومصيره، فقتاله رحمة لينجو مما هو فيه». وهبه الزحيلي، آثار الحرب، ص٩٩. المترجم.

الانسان الأساسية والتي تعتبر جزءاً لايتجزأ من مسؤوليات الخليفة (الذي هو أمين الأمة على هذه الأرض)(٢٧).

وعلى المستوى النظري تعتبر مسألة الردة أكثر المسائل الباعثة على الاهتمام من هذه المسائل الثلاث حيث نجد أن معظم الكتّاب التقليديين يتشبثون بالرأي الذي يقول أن نبذ وإنكار الإسلام بعد الايمان به يعد ردّة وما لم يرجعوا عن ذلك فأنه يجب أن يقام عليهم حد القتل(٢٨). وهنا تبرز لدينا مشاكل خطيرة ذات شقين: الأول هو عامل الزمان والمكان والآخر هو ذلك الإشكال النظري المتعلق بالموضوع محل البحث كما سبق وأن نظر فيه من قبل الكتّاب المسلمين.

وفيما يتصل بعاملي الزمان والمكان وأثرهما بخصوص مسألة الردة فأن الأمر يتعلق بالمؤامرة التي حيكت من جهة بعض الجماعات اليهودية التي استخدمت مسألة الردة كوسيلة لذلك عن طريق إعلانها الدخول في الإسلام ثم نبذه كجماعات بهدف خلق نوع من الفوضى والإرباك والبلبلة بين صفوف الجماعة الإسلامية الفتية. ومن الجدير بالذكر أن القرآن المجيد أشار إلى هذه النظرة التآمرية وتأثيرها وعواقبها المحتسبة على النحو التالي:

﴿وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار

(٢٧) أنظر:
Abu-Zayd (Abdul Rahman Ibn Muhammad) Ibn Khaldun, the Muqaddimah (An Introduction to History), translated from Arabic by Franz Rosenthal, ed. N.J. Dawood (Princeton: Princeton University Press, 1967), p. 118 - 122;
عبدالرحمن بن خلدون، المقدمة (بيروت: دار احياء التراث العربي. ب. ت، الطبعة الرابعة)، ص١٤٩ – ١٥٣ – المترجم –. أحمد أمين، فجر الإسلام: يبحث عن الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة التاسعة، ١٩٦٤)، ص٣٠ – ٣٨؛ جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٠م) الجزء الرابع، ص٣٣٤؛ محمد كامل ليله، المجتمع العربي والقومية العربية (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٦)، ص٨٥ – ٩١، ١٠٨ – ١١١.
W. Watt, Islamic Thought, pp. 6 - 7.

(٢٨) أنظر عبدالمتعال الصعيدي، الحرية الدينية، ص٢٥ – ٣٣.

واكفروا آخره لعلهم يرجعون. ولاتؤمنوا إلا لمن تبع دينكم قل إن الهدى هدى الله أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم قل أن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم﴾. (آل عمران ٣ : ٧٢ – ٧٣).

أما مسألة الردة فأنها تتعلق بموضوع خطير وهام جدًا هو النفاق والذي بحثه القرآن العظيم في أجزاء كثيرة وآيات مطولة. ولقد شكل منافقوا المدينة مشكلة مزدوجة للجماعة الإسلامية الحديثة النشأ فهم من ناحية ساعدوا الأعداء وأعاقوا الاستعدادات والتجهيز للحرب ومن ناحية أخرى عملوا على إضعاف وهدم معنوياتهم. وفي هذا الصدد يقول القرآن الكريم :

﴿لو خرجوا فيكم مازادوكم إلا خبالا ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سمّاعون لهم والله عليم بالظالمين. لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقلبوا لك الأمور حتى جاء الحق وظهر أمر الله وهم كارهون. ومنهم من يقول أئذن لي ولاتفتني ألا في الفتنة سقطوا وإن جهنم لمحيطة بالكافرين. إن تصبك حسنة تسؤهم وإن تصبك مصيبة يقولوا قد أخذنا أمرنا من قبل ويتولوا وهم فرحون. قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليتوكل المؤمنون. قل هل تربصون بنا إلا أحدى الحسنيين ونحن نتربص بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده أو بأيدينا فتربصوا إنا معكم متربصون﴾. (التوبة ٩ : ٤٧ – ٥٢).

ومن الواضح أن التهديد باستخدام أشد العقوبات وأهيبها كان لكبح تحركات المنافقين ونشاطاتهم التآمرية التي كانوا يقومون بها طوال حياتهم وما فعله رسول الله ﷺ إلا تمكينا لهذا الغرض وذلك حينما أعطى أوامره باهدار دم عبدالله بن سعد بن أبي السرح الذي ارتد بعد إسلامه وصار إلى قريش. وكان هذا من كتّاب الوحي وادعى أنه كان يحرّف الكلم عن مواضعه ويبدل فيما ينقل إليه ويملى عليه وكاد الأمر أن يقضى لولا الإلحاح الشديد الذي تقدم به عثمان بن عفان (رضي الله عنه) بطلب العفو عنه والذي أجابه إليه الرسول عليه الصلاة والسلام أخيرًا

بأن عفا عنه وولاّه صفحة وجهه. ومثل هذه الأعمال التآمرية الرذيلة القائمة على أساليب النفاق أو الإرتداد هي في حقيقتها جرائم خطيرة جداً ولها وطأتها الشديدة على المجتمع وعقوبتها الصارمة المحددة من خلال الاعتبارات الظرفية – الزمانية والمكانية – المحيطة بها ولهذا فإن هذه العوامل تلعب دورها الحاسم في تقرير العقوبة الشرعية المفروضة.

ولقد حدث هذا الإشكال النظري في الزمن الإسلامي الأول حيث أخذت المؤامرة السياسية طابع الردة بينما كان الهدف الأساسي منها هو هدم وتدمير الجماعة الإسلامية. كما وقع هذا الإشكال من جانب الفقهاء نتيجة للأخذ به على ظاهره وعلته لاكما قصد منه، وأساؤوا الظن في فهم تلك المؤامرة على اعتبار أن ذلك يعد ممارسة للحقوق الانسانية في حرية العقيدة ومسؤولية الاختيار ويبدو أن الفقهاء قد بذلوا جهدا ضئيلا في التحليل الفكري المتعلق بشأن هذه المسألة إيماناً منهم بأن كلمة الارتداد بمفردها وما تعنيه تقرر مصيرهم وتحدد مكانتهم.

ولذا أدى الخلاف حول كلمة الردة ودلالتها الواردة في القرآن العظيم والجزاء المقرر لها في الحديث الشريف إلى تقويض أساس المفهوم الإسلامي للتسامح والمسؤولية الانسانية في الفقه التقليدي.

وكما رأينا فلم يكن موقف السلف الأول حول مسألة الردة موجها ضد حرية الضمير والتعبير والاعتقاد ولكنه كان يرمي إلى فرض سياسة الدخول في الإسلام بين القبائل البدوية المتناحرة وإلى رصد ووقف المؤمرات التي تحاك ضد المسلمين(٢٩). والموقف الإسلامي فيما يتعلق بحرية الدين والاعتقاد واضح في كلام

(٢٩) عفيف عبدالفتاح طبارة، اليهود في القرآن: تحليل علمي لنصوص القرآن في اليهود على ضوء الأحداث الحاضرة، مع قصص أنبياء الله ابراهيم ويوسف وموسى عليهم السلام (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، ١٩٦٦)، ص ٣٠ – ٣٢؛ محمد سيد طنطاوي، بنو اسرائيل في القرآن والسنة، ص١٦٨ – ٢٦٣، أنظر أيضاً ابن الأثير، الكامل، الجزء الثاني ص٢٤٩؛ وابن هشام، السيرة، الجزء الثاني، ص٤٠٩.

الله جل ذكره في قوله تعالى: ﴿لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾. (البقرة ٢ : ٢٥٦).

﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل اليكم وإلَهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾. (العنكبوت ٢٩: ٤٦).

وقد أظهر الاسلام على الدوام اعتماده الكلي على الحق ويقينه بإيمان أتباعه المسلمين، وجاهد دائماً وأبدا على العمل في تحقيق وحماية حقوق الانسان المتمثلة في حرية الاختيار وحرية الفكر والعقيدة وحرية الرأي والتعبير.

ويعود وقوع هذا الالتباس النظري فيما يتصل بحرية العقيدة في فكر الفقهاء الأوائل وما تبعه بناءً على ذلك في الفكر السياسي التقليدي إلى أن العلماء المسلمين لم يدركوا حقيقة مغزى بعد نظر الرسول ﷺ والأسباب التي دعته إلى فرض الإسلام على القبائل الصحراوية المتصفة بالقسوة والعنف. كما لم يأخذ هؤلاء العلماء في حسبانهم الجوانب الإجرامية - الفواحش التي ترتكب بحق هذه الحرية - المتعلقة بهذه المسألة أو إلى الإحتياجات الأمنية التي كانت المسعى الأساسي للجيل الاسلامي الأول والذين تصدوا فيها لمسألة الردة وأدانها المصطفى عليه الصلاة والسلام أينما حلت. ولذا فأن هذا الإشكال من طرف الفقهاء يوضح لنا تناقضاتهم النظرية اللامتناهية ولجوؤهم غير المناسب إلى أسلوب النسخ.

ولم يكن مايسمى بحروب الردة التي شنت على المسلمين في زمن الخليفة الأول أبي بكر (١١-١٣هـ/ ٦٣٢ - ٦٣٤م) رضي الله عنه تعبيرا عن ممارسة حرية الاعتقاد أو التعبير بل كانت في أساسها عملاً إرادياً قامت به بعض القبائل البدوية التي أرادت استئناف ما كانت تقوم به في السابق ولتتخلص من كل القيود الاجتماعية والسياسية التي فرضت عليها. وتمثل هذا الخروج على ادارة أبي بكر في شكل عدم رغبتهم في دفع الزكاة ورفضهم الخضوع للسلطة السياسية المركزية

الجديده في الجزيرة العربية.

ويبدو أن إبن القيم أدرك الأهمية النظرية للتشريعات التي سنها النبي ﷺ في المدينة إزاء هذا النمط من الإرتداد التآمري وأشار إلى أن هذه التشريعات إنما هي إجراءات وتدابير سياسية رداً على النشاطات التخريبية الهدامة ولا شأن لها في الممارسات الفعلية الانسانية من حرية الاعتقاد والتعبير عن ذلك(٣٠). وأنه لمن بالغ الأهمية أن يضع المسلمون القيمة الأساسية والمحورية للمسؤولية الأخلاقية الفردية والحرية الاعتقادية في الإسلام نصب أعينهم وأن لايقعوا في متاهات المجادلات والمناظرات الأكاديمية، والتي يغلب عليها طابع الشكلية والسطحية والقيدية القانونية الحرفية، حول التفاصيل والمصادر النصية ولتبقى الحرية الفكرية بعد ذلك ضرورة ماسة وملحة لأي ايديولوجية سلمية وإنسانية وما لها من دور بناء داخلياً وخارجياً على حد سواء.

٢ ـ اعادة التواصل والمتابعة في تفسير القرآن الكريم :

لقد أوضحنا في الفصلين الثاني والثالث كيف أراد الفقهاء التقليديون الإبقاء والعيش في ظل نظام اجتماعي شبيه بذلك الذي كان عليه وأرسى دعائمه النبي المصطفى عليه الصلاة والسلام. وقد يكون هذا هو السبب الذي جعلهم يخرجون بمتون ومراجع تصف فيها بالتفصيل ذلك السلوك الإسلامي والمؤسسات والنظم الاجتماعية التي تتوافق معهم والتي كانت آنذاك ضرورية بالنسبة لهم.

ونجد أن هؤلاء الفقهاء، باستخدام الطريقة التقليدية للنسخ، يميلون إلى تضييق هامش حرية العمل السياسي إلى درجة إرجاعها إلى السنة والنهج الذي سار عليه الرعيل الأول من العهد المتأخر من دولة المدينة والذي امتاز بتطبيق سياسة «القوة العظمى» في ضبط النفس هذا مع العلم أنه كان هناك تواجد لبعض العوائق السياسية العالقة من العهد المتقدم في المدينة والذي كان على شكل مواجهات مع

(٣٠) أنظر : عبدالكريم عثمان، النظام السياسي، ص٦٦ – ٦٧.

النخب الحاكمة المشركة المعروفة بعدائها وظلمها وغدرها للمسلمين.

وهذه القوة التي استحوذت عليها الإدارة الإسلامية إلى جانب الضعف والانحلال الذي أصاب أعداءها وخصومها جعلت من المكن للأمة الإسلامية مواصلة العمل بهذه الأنماط السياسية. لكن ذلك لايعني عدم وجود بعض التحولات عن هذا النهج متى ما شعر السلطان الحاكم أن الضرورة السياسية تحتم عليه فعل غير ذلك.

وسعيا وراء تضييق الموقف الإسلامي إلى حد كونه موقفا دفاعيا وسلميا وتسامحياً فقد وجد المحدثون الليبراليون أن طريقة النسخ ليست دوما ذات نفع وفائدة بل هي أحياناً سلاحاً ذو حدين. وغالباً ما يترك النسخ معظم المناقشات في متاهات نظرية مما يتوجب علينا حسم هذه المسألة وخصوصاً تلك المواضيع المحددة التي ذكرها وناقشها القرآن العظيم وتوضيح أهمية بنائه الداخلي. وما لم يتم فعل ذلك فسيبدو القرآن المجيد، إلى جانب تعلق ذلك بالايديولوجية والمؤسسات والنظم الإسلامية، على أنه أسلوب حياة تقليدي ينتمي إلى العهود والأزمان الاسلامية الأولى.

أ - النسخ :

بالنظر إلى التجربة القرآنية بل التجربة التاريخية الإسلامية الأولى على عمومها نجد أنها قد حققت وأنجزت للمسلمين خلال عهود معهودة كثيراً من التغيرات الهامة والشاملة وسعت في تحقيق العدالة والسلام للانسان في هذا العالم ودلت على ارتباطه العلوي به وعلى قدره المقدر له منذ الأزل وإلى ما بعد الحياة والموت. وأولئك هم من قال عنهم الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز :

﴿الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين. والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله ولم يصروا على مافعلوا وهم يعلمون. أولئك

جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ونعم أجر العاملين﴾. (آل عمران ٣ : ١٣٤ - ١٣٦).

وتعاملت هذه التجربة القرآنية مع الانسان بوصفه فردا إلى جانب كونه عضوا عاملاً في الجماعة ورفعت من وضعيته الفردية واعتباره ضمن الأقلية إلى الارتقاء به إلى مستوى المجتمع والدولة ومن إحساسه بالذل والاضطهاد والتدهور إلى إرتقائه على سلم القوة والكرامة والتطور. كما تحقق لها الكثير في أوقات السلم مثلما تحقق لها ذلك في أوقات الحرب وكان من الصعب مرور هذه التجربة بدون ذلك الإرتباط الذهني والمعنوي والحسي في هذه الملحمة التاريخية العملاقة. والواقع أن الإسلام وضع إطاراً أساسياً للقيم والمبادئ والحدود لتحقيق الأهداف المنشودة للحياة الانسانية والمجتمع البشري وأعطى القيادة الاسلامية، من خلاله، هامشا واسعاً ومجالاً فسيحاً للتخطيط الفعال والعمل السياسي الخلاّق.

ومع أن الفقهاء والعلماء اقتبسوا من صحابة الرسول ﷺ في مسألة النسخ من هذه الآية أو تلك[٣١] ، إلا أنهم لم يقتبسوا منه مباشرة في تحديد آية معينة ونسخها بآية أخرى، والواقع أن هؤلاء الفقهاء قد بذلوا جهوداً كبيرة لاثبات النسخ في القرآن الكريم[٣٢]. كما أنه وبالرغم من اعطائهم أهمية بالغة لتحديد تعريف النسخ إلا أنهم، وحتى المعاصرين منهم، لم يوجهوا إهتمامهم للمجال العام للنسخ (أي دلائل النسخ وبيان مراده)[٣٣] ، ولذلك مايمكننا استنتاجه من هذه المناقشة الطويلة هو أن هذا المجال (أي دعاوى ودلائل النسخ) يتميز بصفة التقيد والجمود وإلى إثبات وقوع النسخ وأنه حصيلة عمل وقع مرة واحدة في التاريخ وأن المسلمين وقعوا في شراك وضع انفرادي إثر حادث عرضي تم منذ زمن بعيد. ومن المتفق

(٣١) أنظر: مصطفى أبوزيد، الناسخ والمنسوخ، الجزء الأول، ص١٢٥ - ١٣٤، الجزء الثاني، ص٥٥٣، ٥٦٣ - ٥٦٨، ٥٧٩ - ٥٨١.
(٣٢) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٢٢١ - ٢٨٥.
(٣٣) ومن المتوجب علينا ذكره هنا أيضاً هو أن لانقوم بارتكاب الخطأ القديم المتعلق باشكالية وقف العمل بالثوابت المحددة للنسخ (نظراً لتحول وضع إلى وضع آخر) بمعنى طرح الحكم وعدم العمل به (أو بعبارة أخرى الابطال التام لمبدأ معين أو حكم بذاته).

عليه بين الفقهاء الأوائل النظر إلى المسلمين على أنهم ذلك المجتمع الثابت والقوي لكن الفقهاء والعلماء المعاصرين لاينتابهم هذا الشعور ولذا فهم في حيرة من أمرهم فأما أن يتكلموا عن العموميات والمصطلحات المبهمة والمنفصلة عن المشاكل الفعلية والتحديات الواقعية التي تواجه الشعوب والسلطات الإسلامية أو أن يتكلموا من مواقع المثل والخيال متظاهرين بالامساك على زمام السلطة ومؤمنين بذلك المجتمع الراسخ والمهيمن. ولكن هيهات فالمسلمون لم يعد يعيشون في ظل ذلك الزمان أو ذلك المكان ولهذا فأن الجهات والهيئات الإسلامية المسؤولة في حاجة إلى ثقافة معرفية كافية وفكر سياسي إسلامي شامل لكي تتجاوب وتتفاعل، بشكل خلاق ومبدع، مع الوقائع والتحديات الحديثة المحيطة بعالم اليوم(٣٤).

وهناك حقيقة هامة يجب أن نبرزها وهي بحث وضعية النسخ واثبات سياقها التاريخي المناسب لها ومكانها الطبيعي واقتصارها على نسخ الرسائل والآيات الكريمة التي نزلت على خير البرية ﷺ قبل أن تكتمل دعوة الإسلام. وعلى ذلك فكل أجزاء وأحكام الدعوة والتجربة التاريخية للأمة سليمة وصحيحة ويمكن النظر اليها كلما اقتضى الأمر بذلك على ضوء الظروف المتغيرة وفي نطاق التجربة الانسانية الواسعة. ويجب أن تكون الأحكام والأنظمة الاسلامية صالحة وتضم بين جنباتها مركبات متوافقة تتلاءم بدورها مع الظروف والمتطلبات الانسانية المستجدة لتحقيق الأهداف المبتغاة ومسترشدة بهدى القيم والمبادئ الإسلامية. وبعد هذا كله فأنه يجب أن يقتصر تطبيق مفهوم النسخ على القضايا البيّنة والدعاوي الواضحة كتلك المسألة التي حدثت عند تغيير وجهة القبلة المشرفة من بيت المقدس الشريف إلى مكة المكرمة(٣٥).

(٣٤) مصطفى أبوزيد، الناسخ، الجزء الأول، ص٢٠٥ – ٢٢٠؛ محمد الزرقاني، مناهل العرفان، الجزء الثاني، ص٦٩ – ٧٦.

(٣٥) مصطفى أبوزيد، الناسخ، الجزء الأول، ص٢٣٦ – ٢٤٢، ٣٩٩ – ٥٠١، الجزء الثاني، ٥٠٣ – ٥٣٨؛ محمد الزرقاني، مناهل العرفان، الجزء الثاني، ص١٥٢ – ١٦٥.

ومن هنا يجب على الجهات والهيئات الإسلامية إلى جانب المفكرين المسلمين معاودة حرية القدرة على التحرك والتصرف في المجالات التشريعية والسياسية والفكرية من خلال الاطار الاسلامي بدليل أن الآيات القرآنية التي نزلت في مكة عبّرت عن فعاليتها وصلاحيتها لعلاقتها بالأوضاع والمواقف القائمة آنذاك ومثل ذلك تلك الآيات التي نزلت بالمدينة في الزمن الأخير من حياة خاتم النبيين عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم. وكما أن الحلم والكرم والعفو والتواضع على صلة مباشرة بالمجتمع الانساني ولها دورها فأن القوة والقهر والقسوة والاكراه هم أيضاً كذلك وهذا ما أثبتته التجربة التاريخية للسلف الأول.

وينبغي على المسلمين دوما التعامل بالحسنى وبالصبر بجانب لجوئهم إلى القتال، النفسي منه أو المادي أو غير ذلك، متى وتبعا لما تتطلبه مقتضيات المرحلة الراهنة.

وفي حقيقة الأمر فأن الحرية التشريعية والسياسية والفكرية، والتي تسمح بالاستخدام الفعال للجوانب المختلفة للرؤية القرآنية ذات الأبعاد المتعددة من خلال إطارها الدستوري، هي وعلى الدوام مميزات المجتمعات الحية والمتقدمة. وهذا ما كان الوضع عليه زمن النبي ﷺ وزمن خليفتيه من بعده، وبشكل أوضح ما كان عليه في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وإذا أريد إعادة ذلك الوضع المشرف فلابد من ردم تلك الفجوة الزمانية والمكانية على نهج بناء وأساس سليم ومستقبل منظور. وعند هذا الحد، يمكن الاستفادة من الاطلاع والنظر في ذلك الجدل والموقف الذي اتخذه أبو مسلم الأصفهاني في تعريفه وتفسيره للنسخ ومعرفة مذهبه فيه(*).

(*) أبو مسلم الأصفهاني، محمد بن بحر، المتوفي سنة ٣٢٢هـ، هو عالم من علماء التفسير في القرن الرابع الهجري إشتهر بتفسيره للقرآن الكريم وهناك من العلماء والفقهاء من ذكر عنه أنه كان ينكر النسخ. المترجم.

ب – أهمية النظام والنسق الداخلي للقرآن الحكيم :

يشعر قراء الأدبيات الإسلامية في معظم الحالات أن الاقتباس والتعامل مع المصادر القرآنية يستخدم دون الرجوع إلى سياقها القرآني. وهذه الظاهرة، كما نعتقد، تعود إلى أكثر من سبب. أولها، وقد سبق أن ذكرناه، هو تطبيق الأسلوب الجامد والعرضي للنسخ. أما السبب الثاني فيعود إلي الاخفاق في ادراك وتمييز النظام الداخلي للقرآن الحكيم والذي أدى إلى : أ) – التبسيط المفرط والتعميم المبهم للمسائل المقررة والمذكورة في القرآن الكريم والذي عمل على إغفال العوامل الزمانية والمكانية المرتبطة بنزول الآيات الكريمة، ب) – اهمال البناء الداخلي والتسلسل التراتبي للآيات القرآنية مما نتج عنه التركيز على التفاصيل الصغيرة والبسيطة بشكل جدلي وتشريعي وتقييدي للإطار القرآني الكلي. وهذا التجزؤ والانقسام أدى إلى عدم وضوح الرؤية القرآنية وإلى ضياع الأهداف والأولويات الإسلامية المحددة المعالم.

وهناك سبب ثالث، والذي نعتقد أنه المسؤول عن هذه التجزئة والانقسام وعن غياب الأسلوب المنظم والتفكير الشمولي حيال التعامل مع القرآن والاستشهاد بآياته، وهو سوء الفهم للوظائف المختلفة للمجتمع الإسلامي ولهيئاته القضائية، التي تنظر في الأحكام وتفرض النظام، ولمؤسساته الاجتماعية التي يلقى عليها مسؤولية التعليم والرعاية والحفاظ على المجتمع وقيمه.

١ – مغزى المسائل المحددة في القرآن :

يتألف القرآن العظيم في أساسه من آيات تكشف عن مبادئ واتجاهات وفلسفات عامة. ولكن وفي موازاة ذلك هناك آيات أخرى تشير إلى مسائل وقضايا محددة بذاتها وتكون إما موضحة ومفسرة لتلك الآيات أو لتزود وتمد المسلمين ذوي العلاقة ببعض التوجيهات والأوامر التكليفية.

ولقد عمل الكتاب والمفسرون الأوائل للقرآن على إغفال أهمية السياق الذي

نزلت فيه هذه الآيات والميزات التي تتصف بها وذلك عندما قاموا بتعميم وتجريد هذه الايات من المعاني والمقاصد الخاصة بها. وما آية السيف أوآية القتال إلا مثلاً صارخًا وفي المتناول لإيضاح هذه المشكلة، فالأسلوب الفقهي التقليدي البسيط للنسخ ساعد في دعم قضية الحرب التي كانت رحاها دائرة آنذاك مع القوى العظمى في الشمال قبل وفاة النبي ﷺ. وفي حقيقة الأمر أن هذا الأسلوب قد أعطى ذلك الإنطباع المباشر والتفسير المبسط إزاء ما يحدث وأضاف قوة معنوية هائلة لجهود الحرب في مواجهة الخصم الروماني المتغطرس والعنيد والمتربص للمسلمين على الحدود الشمالية.

وتتلى اية السيف على النحو التالي: ﴿. . . وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة﴾ (التوبة ٩ : ٣٦) كما تقول الآية الأخرى ذات الصلة بهذه الآية وفي نفس السورة ﴿يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة﴾(٩ : ١٢٣) وقد لعبت هاتين الآيتين دورًا رئيسيًا في الفقه التقليدي في تحديد الموقف الإسلامي الذي يمس العلاقات بين الدول. وهذا التفسير التقليدي يعد اليوم ضارًا وغير نافع من الجوانب العديدة للطباع والسمات الإسلامية التي تمتاز بها الفلسفة القرآنية كما أنه لايتناسب مع متطلبات وتحديات العالم المعاصر(٣٦).

ويتحتم على العلماء المسلمين، في ضوء الوحي والتجربة القرآنية الكلية وبناء على متطلبات وتحديات الحاضر، القيام باصلاح أساليبهم وطرقهم ومنهجيتهم في فهم وتفسير القرآن الكريم وتبيان رسالة الإسلام إلى جميع أبناء البشر. كما يجب بحث كل الأمثلة والمسائل المحددة بدقة متناهية مع الالمام بالأبعاد الزمانية والمكانية وذلك من أجل فهم معانيها ومدلولاتها وإيضاح أهميتها الحقيقية من خلال النظام القيمي الظاهر في كل جانب من جوانب القرآن المجيد والماثل في التجربة التاريخية الإسلامية الأولى.

---

(٣٦) أنظر : ابن سلامة، الناسخ والمنسوخ، ص١٩، ٥١؛ مصطفى أبوزيد، الناسخ، الجزء الثاني، ص٥٠٣، ٥٨٣؛ محمد الزركشي، البرهان، ص٤٠؛ محمد الزرقاني، مناهل العرفان، ص١٥٦؛ وهبه الزحيلي، آثار الحرب، ص٧٨ - ٨٩.

وعند القيام بالدراسة المتأنية نجد أن آيات القتال السالفة الذكر تعبر عن الحالة التي كان المسلمون الأوائل يعيشون في ظلها وتمثل ذلك في التحام حرب ضارية وشاملة بينهم وبين قريش وأعوانها من القبائل المتحالفة معها. هذا وبينما كانت هذه الحرب قائمة على أوجها كانت هذه الآيات توجه المسلمين وتأمرهم باستخدام أفضل الطرق وأمضى الوسائل الاستراتيجية للتعامل مع هذا العدو الشرس والعنيف. وهي لهذا كانت تعني حالات محددة بذاتها، وكانت تهدف إلى إتمام الأحكام والمواقف العامة للنظام الإسلامي ومجاله الفسيح في حقل العلاقات الخارجية وسد أي ثغرة في تلك الأحكام أو المواقف لابقصد إظهار بطلانها أو التقليل من شأنها بل لإكمالها والرفع من مقامها.

٢ - البناء والتركيب الداخلي للقرآن العظيم :

إن الفشل في إدراك وتقييم النظام والبناء الداخلي للقرآن الكريم وسوره وآياته لهو قصور رئيسي يؤخذ على المنهجية التقليدية القديمة. ولم يكن من غير المألوف أن يتعامل العلماء مع الآيات القرآنية على أساس كونها كيانات مستقلة عن بعضها البعض مع إعطائهم القليل من الأهمية أو عدم الالتفاف تماماً سواء للفكرة المحورية التي تدور حولها السورة التي تحتضن تلك الآيات أو لوضعيتها وتسلسلها مع السور الأخرى السابقة عليها أو اللاحقة بها. ولذلك فإن الآية أو شطراً منها قد تفسر وتحلل خارج سياقها واطارها القرآني دون اعتبار لترتيبها في السورة ذاتها أو في علاقتها مع الآيات الأخرى لنفس السورة. وقد هيأت هذه الطريقة لأفراد معينين امكانية تطويع القرآن العظيم وآياته حتى ليبدو وكأنه خضع لتفسيراتهم الضيقة المحدودة. كما استطاعت هذه الطريقة أن تمهد لبعض الفقهاء التقليديين القائمين على النسخ استخدام بعض الآيات أو أجزاء منها، حسب ما يروه ودون النظر إلى سياقها، لتتناسب مع زمن وظروف العلماء الأوائل الذي كان المسلمون فيه هم القوة المهيمنة على هذه المعمورة والذين كانوا يحاربون أنذاك أشد الأعداء وكانت الحرب تبدو على أنها الوسيلة المعقولة لحل النزاعات السياسية، لكن هذه

الطريقة لم يعد لها قبول أو صدى في الزمن الراهن المعاش.

وهنا يجب أعادة النظر في منهجيتنا لدراسة وتفسير القرآن العظيم كما يتحتم علينا تقييم نظامه وبنائه الداخلي والتعرف على الطريقة التي نزل بها على رسوله الكريم ﷺ سورة بسورة وآية بعد آية طبقًا للنمط والترتيب والتوجيه الالهي.

ومن الواضح أن هناك غرضا آلهيا للطريقة التي كان الله عز وجل يرشد بها نبيه محمد عليه الصلاة والسلام ويوجهه اليها في ترتيب وتنظيم كل آية وكل كلمة من القرآن الحكيم ووضعها في المكان والنسق المقرر لها(٣٧).

ويشرح المثالان التاليان هذا النقص في المنهجية التقليدية. فالمثال الأول يتعامل مع الأسلوب الذي نهجه المفسرون في قراءة الآية الكريمة التي تقول: ﴿لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾. (الممتحنة ٦٠ : ٨). ولقد تجادل المفسرون والفقهاء حول ما إذا كانت آية السيف قد نسخت هذه الآية (الداعية إلى السلام)(٣٨). ولو نظرنا إلى هذه الآية في مكانها من سورة الممتحنة لوجدنا أنها تمثل القاعدة العامة التي تشرح كيفية معاملة المسلمين لأقربائهم وجيرانهم المسالمين والمخالفين لهم في الدين الواجب إتباعها. بل إن هذه الآية أمرت وحثت المسلمين على أنتهاج علاقات ودية معهم وتقديم يد المساعدة لهم وأن يكونوا عدولا معهم، والواقع أن هذه الآية تفرق وبوضوح بين حالة السلم وحالة الحرب. وفي الحالة الأخيرة يجب على المسلمين الحذر من أعدائهم الكفار وجمع صفوفهم وعدم تقديم أي لون

(٣٧) أنظر: ابن كثير، تفسير القرآن، الجزء الثاني، ص٣٣١؛ مناع القطان، مباحث في علوم القرآن (جدة: المملكة العربية السعودية، الدار السعودية للنشر، ب. ت.) ص٤٩ - ٥٧.

(٣٨) أنظر: ابن سلامه، الناسخ والمنسوخ، ص٩١؛ مصطفى أبوزيد، الناسخ، الجزء الثاني، ص٥٥١ - ٥٥٣.

من ألوان العون أو إغاثتهم أو موالاتهم[٣٩].

وترشد هذه السورة والآية السابقة على الآية محل النقاش المسلمين إلى السبب الكامن وراء النهج الإسلامي والنظام العام للسلوك في أوقات السلم والحرب تجاه الشعوب الكافرة وتبين أن الحرب ما هي إلا ظرف عابر. وعلى ضوء هذا نرى أن الدرس القرآني والتوجيه الرباني برمته يبدأ في الآية الكريمة من سورة الممتحنة بقوله تعالى: ﴿عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة والله قدير والله غفور رحيم﴾ (٦٠ : ٧).

أما المثل الثاني فيتناول آية أخرى من سورة الفتح وهي قوله تعالى:

﴿قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسناً وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما﴾ (٤٨ : ١٦)[٤٠].

وبالنظر إلى مجمل الأعمال الرئيسية التي بحثت في تفسير القرآن العظيم كتفسير الطبري وإبن كثير والرازي، نجد أن جل اهتمام هؤلاء الفقهاء لم يكن منصبا في معرفة المواقف والضوابط التي تحاول هذه الآية إيجادها في هؤلاء الناس بل كان جل شأنهم موجه إلى محاولة معرفة من هؤلاء القوم الذين وصفهم القرآن الحكيم بأنهم «أولى بأس شديد». ونجد أن الطبري يمدنا بقائمة طويلة من الاجتهادات التي أوردها الفقهاء والعلماء في الكشف عن هوية هؤلاء القوم التي تشمل تقريباً كل عدو محتمل للمسلمين. ولقد أدرج هؤلاء المفسرون في تلك القائمة

(٣٩) راجع المعاجم العربية تحت مادة «ولي» وعلى سبيل المثال أنظر: مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي [قد تأتي كلمة ولي بمعنى النصير، ومنه (الله ولي المؤمنين) أو بمعنى المحب والصديق، ومنه (لاتتخذوا عدوي وعدوكم أولياء). المترجم].

(٤٠) أنظر: فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، الجزء الثامن والعشرون، ص٩٣؛ Arthur J. Arberry's translation, The Quran Interpreted (New York: The Macmillan Company, 1955), p. 227; A.Y. Ali's translation, The Quran, pp. 1395 - 1396; M. Pickthall's translation, The Glorious Quran, p. 366.

أهل فارس والروم (بيزنطية) وهوازن وغطفان وبني حنيفة كما يخمن بعض العلماء إلى أن هذه الآية قد تكون موجهة لقوم لم يأتوا بعد. وأخيرا يختتم الطبري حديثه بأن هذه الآية لم تخبرنا في الحقيقة عن أي من الاجتهادات التي أشار اليها العلماء على اختلافهم بأنها هي المقصودة بالذات واقتصرت في تحديد هوية هؤلاء القوم بأنهم، وكما ذكرتهم الآية، «أولى بأس شديد»(٤١). وأسماء أخرى يضيفها ابن كثير على القائمة السابقة وتشمل أهل ثقيف وأهل الأوثان والأكراد وأقوام يوصفون بأنهم صغار الأعين ذلف الأنوف ذو الوجوه المستوية وقيل أن المقصود بذلك هم الترك(٤٢) وإن كانت تحليلات وتفسيرات الرازي أقل وصفا وتفصيلا إلا أنها لاتختلف جوهريا عن ما بحث في التفاسير السابقة(٤٣).

وتمثل سورة الفتح في بنائها وترتيبها السورة المناسبة وذات الصلة الوثيقة بالموضوع محل البحث حيث كان المسلمون الأوائل يتعرضون إلى مضايقات وأخطار جسيمة تواجههم من أعدائهم في الخارج ومن المنافقين في الداخل. وجاءت هذه السورة شارحة للمسلمين بالتفصيل السلوكيات والأحكام والاستراتيجيات الواجب الأخذ بها لمواجهة تلك الأخطار. كما مضت هذه السورة في تعليم البدو الأعراب، على نحو مفصل وإرشادهم إلى إنتهاج السلوك المناسب والانضباط في تصرفاتهم وبأنهم سيلقون المعاملة الحسنى والخير الكثير إن هم إنضموا إلى قضية المسلمين وحددوا موقفهم تجاههم واندمجوا في ذلك المجتمع الإسلامي القويم.

وربما لم يكن باستطاعة الفقهاء التقليديين إلا إعطاء قدر ضئيل من الانتباه للبناء والنظام الداخلي للقرآن. كما أنه لم يكن بامكانهم، بدون أي خطر يذكر، تحديد إهتمامهم وتحليلهم للقرآن إلا في تلك المسائل المحدودة النطاق والتي كانت تشغل

(٤١) أنظر: الطبري، جامع البيان، الجزء الثاني، ص٨٢ – ٨٤.
(٤٢) أنظر: ابن كثير، تفسير القرآن، الجزء الرابع، ص٩٠ – ٩٣.
(٤٣) أنظر: فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، الجزء الثامن والعشرون، ص٩١ – ٩٣.

أذهانهم أنذاك لكن المسلمين عامة والعلماء خاصة لم يعد بمقدورهم الاستمرار في السير على هذا المنوال المعروف باهتماماته الضيقة ومنهجيته المحدودة. ولذا فإنه يتعين عليهم إلقاء المزيد من الأضواء على المسائل والقيم والتوجيهات الأساسية التي نزلت الآيات بها في القرآن العظيم وذلك عن طريق النظر في بنائها وإطارها وتسلسلها الداخلي.

ويوضح الحافظ إبن كثير الإطار المرجعي الأولي والمنهجية التقليدية من خلال النتيجة التي توصل اليها من تفسيره للآية ٢٥٦ من سورة الممتحنة ﴿لا إكراه في الدين﴾. ونراه يستخدم الآية ١٦ من سورة الفتح بأخرى وهي الآية ٣٦ من سورة التوبة النائية عنها. ويشرح إبن كثير الجزء الأول من الآية الأولى بقوله:

«وقد ذهب طائفة كثيرة من العلماء أن هذه الآية: ﴿لا إكراه في الدين﴾ محمولة على أهل الكتاب ومن دخل في دينهم قبل النسخ والتبديل إذا بذلوا الجزية [وقال آخرون بل هي منسوخة بآية القتال (٩ : ٣٦)] وأنه يجب أن يدعى جميع الأمم إلى الدخول في الدين الحنيف دين الإسلام فإن أبى أحد منهم الدخول فيه ولم ينقد له أو يبذل الجزية قوتل حتى يقتل وهذا معنى الاكراه، قال الله تعالى: ﴿ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون﴾ (١٦ : ٤٨) وقال تعالى: ﴿يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم﴾ (٩ : ٧٣)[٤٤].

وبعد فأنه يتطلب من العلماء المسلمين إعطاء أهمية بالغة لجوانب وحيثيات هذه المنهجية والنظر بعمق في نواقصها وممارساتها العملية [٤٥] وقد حاول سيد قطب في تفسيره للقرآن الكريم في كتابه المعنون: «في ظلال القرآن» إدخال نظام الفقرات في كتابة القرآن ليبين أهمية البنية الداخلية لدارسيه. وهذه خطوة من خطوات عدة يمكن إتخاذها لتقديم تصور أشمل وفهم أوسع ومنظم للقرآن العظيم

(٤٤) أنظر على سبيل المثال: إبن كثير، تفسير القرآن، الجزء الأول، ص ٣١٠ - ٣١١.
(٤٥) أنظر: وهبه الزحيلي، أثار الحرب، ص٩٩.

من خلال النظر في بنائه ونظامه الداخلي.

٣ ـ من التعصبية إلى العقلانية :

إن الخطوة الثانية للطريقة التجريبية والتنظيمية من أجل تطوير الفكر الإسلامي في مجال العلاقات الدولية هي تصحيح ذلك الاعتقاد التقليدي الخاطيء والهام في علاقة الله الخالق سبحانه وتعالى مع عبده ومخلوقه الانسان. وتكمن أهمية سوء الفهم هذه في أنها قد تؤدي، تحت ظروف معينة، إلى التعصبية في العلاقات التبادلية والدولية بين المسلمين وسائر الشعوب الأخرى.

وعادة ما يأخذ المتعصبون على عاتقهم إهتماما غير عادي لقضايا الانحطاط والفساد التي تصيب النظام الاجتماعي الإسلامي ويتخذون موقفا صارما في التعامل معه. كما أن مسألة الحجم التبادلي والبعد الدولي لهذا التعصب تتمثل في دعوتهم إلى أنهم أقوم الناس وإلى نظرتهم الازدرائية لغير المسلمين الذين يبغون عوج المسلمين ويريدون أن يضلوهم عن سبيلهم. ومثل هذه المواقف ليست ضارة فحسب على سبل الاتصال ورحى التفاعل بين المسلمين وغيرهم ولكنها أيضاً مقوضة للدعائم والبنى الأولية التي قامت على أساسها رسالة الإسلام. ويستشهد القرآن الكريم في ذلك بقوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ (الأنبياء ٢١ : ١٠٧). ويضيف سبحانه وتعالى بقوله: ﴿لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾ (الممتحنة ٦٠ : ٨).

وبالنسبة لبعض المسلمين فهنالك عاملان أساسيان ساهما في دعم هذا الموقف المتعصب والمضلل في علاقات المسلمين بغيرهم. العامل الأول، وقد سبق أن ذكرناه، هو تأثير التجربة التاريخية المؤلمة للسلف الأول في علاقاتهم مع القبائل العربية واليهودية المعادية لهم والمحيطة بهم. أما العامل الثاني فيكمن في الاعتقاد الخاطيء لحديث الخطاب القرآني، ومع أن القرآن الكريم والإسلام الحنيف لم

يقرا أبدا تولي الانسان السلطة الآلهية (الثيوقراطية) (*) إلا أن النعرة التعصبية، بالرغم من ذلك، قد برزت عندما أباح المسلم لنفسه الحكم على الآخرين من خلال تقلده فعليا للسلطة المضاهية للسلطة والمعرفة الآلهية المطلقة كما بينها القرآن العظيم(٤٦). ويورد الله سبحانه وتعالى، على سبيل المثال، الآيات الكريمة التالية للمسلمين على النحو التالي :

﴿وقال الذين كفروا لاتسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون فلنذيقن الذين كفروا عذابا شديداً ولنجزينهم أسوأ الذي كانوا يعملون. ذلك جزاء أعداء الله النار لهم فيها دار الخلد جزاء بما كانوا بآياتنا يجحدون﴾ (حم السجدة ٤١ : ٢٦ - ٢٨).

﴿وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها هي حسبهم ولعنهم الله ولهم عذاب مقيم﴾ (التوبة ٩ : ٦٨).

وهناك آيات كثيرة مشابهة لهذه الآيات، ولكن من الخطأ الفادح للمسلمين أن يفترضوا أن وضعهم في مقابل غير المسلمين كوضع الله سبحانه وتعالى في مثل هذه الآيات فالله عز وجل يخاطب الناس بما له من سلطة عليا ومعرفة مطلقة. ويجب أن لايفسر المسلمون تلك الآيات التي تشير إلى مواجهة الله تعالى للكفار وشجبه لهم، وتعاملهم معها بنفس الطريقة التي يقدم فيها الله عز وجل نصحه

(*) هذه الكلمة مشتقة من كلمتين يونانيتين (تيوس) بمعنى (الاله) و(كراتوس) بمعنى (السلطة). وهي عبارة عن مذهب سياسي ينادي بقيام الدولة على أساس ديني بحجة أن السلطة مستمدة من الله تعالى الذي يختار الملوك ويوجه الحوادث. وقد عرف هذا المذهب باسم (الحق الالهي) واستند إليه كثير من الملوك ابان القرون الوسطى لتبرير ممارستهم الحكم المطلق وهو الذي حدا بالملك لويس الرابع عشر إلى القول (الدولة هي أنا)، وهذا ما عناه الامبراطور غليوم الثاني بقوله (أنه المختار من السماء الذي يستمد سلطاته من الله). انظر: سموحي فوق العادة، معجم الدبلوماسية والشؤون الدولية، (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٤) ص٤٢٩. المترجم.

(٤٦) أنظر : حسن العشماوي، قلب آخر لأجل الزعيم، (بيروت : دار الفتح، ١٩٧٠) ص٩٨ - ١٨٠؛ محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية، ص٣٢٠ - ٣٤١؛
M. Khadduri, War and Peace, p. 7 - 18.

وأوامره إلى المسلمين في الرد على العدوان الذي يقع عليهم، على أنه الوضع الثابت والمقرر لتعامل المسلمين مع غيرهم في جميع الأزمان. ومثل هذه التفسيرات أو التأويلات الخاطئة ستغفل بدورها عاملي الزمان والمكان في أطار هذه الآيات وستعمل على إنزال كارثة ماحقه للدور الذي يقوم به المسلمون كدعاة وحملة علم لرسالة الإسلام العالمية. ولذلك يجب عليهم قراءة الآيات القرآنية بحرص شديد نظرًا للأمانة التي ألقيت عليهم كمبشرين لهذه الدعوة الخالدة. وكأمثلة على مثل هذه الآيات قوله تعالى:

﴿عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة والله قدير والله غفور رحيم. لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾ (الممتحنة ٦٠ : ٧ – ٨).

﴿واذكر أخا عاد إذ أنذر قومه بالأحقاف وقد خلت النذر من بين يديه ومن خلفه ألا تعبدوا إلا الله اني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم﴾ (الأحقاف ٤٦ : ٢١).

﴿وقال الذي آمن ياقوم إني أخاف عليكم مثل يوم الأحزاب مثل دأب قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم وما الله يريد ظلما للعباد ويا قوم إني أخاف عليكم يوم التناد يوم تولون مدبرين ما لكم من الله من عاصم ومن يضلل الله فما له من هاد﴾(المؤمن (غافر) ٤٠ : ٣٠ – ٣٣).

﴿لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين﴾ (الشعراء ٢٦ : ٣).

﴿قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتِدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل﴾ (يونس ١٠ : ١٠٨).

كما يجب على جميع المسلمين بذل الجهد في سبيل تفادي كل الأعمال التي من شأنها عرقلة قنوات الاتصال حتى يتم التواصل والتخاطب مع الشعوب والأقوام الأخرى هذا إلى جانب أن لاتؤدي الأحداث التاريخية والنزاعات المتكررة إلى

إحداث ردود فعل عدوانية إزاء الأفراد والشعوب غير المسلمة والمسالمة لهم. أما الشعوب المعادية لهم فإنه يقتضي أن يكون ردهم حسبما تمليه عليهم الظروف وبشكل عقلاني ومقيد إلى أضيق الحدود. يقول جل جلاله في محكم كتابه العزيز:

﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولاتعتدوا إن الله لايحب المعتدين... فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم.. فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين﴾ (البقرة ٢ : ١٩٠ - ١٩٣).

وقال تعالى : ﴿وجزاؤا سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لايحب الظالمين ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور﴾ (الشورى ٤٢ : ٤٠ - ٤٣).

وهكذا توضح هذه الأمثلة من القرآن الكريم الخطر الحقيقي للنعرة التعصبية داخل نطاق المجتمع الإسلامي وضمن تعاملها مع غير المسلمين على اعتبارهم أقليات أو كيانات أجنبية وإذا سمح للأوضاع المختلفة أن تأخذ مكان الأخرى عشوائيا فإن هذه التعصبية ستكون هي النتيجة المحققة. ولتفادى ذلك فأنه يتحتم على المسلمين التمييز بين دور الله سبحانه وتعالى ودور الإنسان الذي يخاطب القرآن الكريم ضميره مباشرة بعبارات وتعابير مطلقة كما عهد الله سبحانه وتعالى إلى المسلم دور الخليفة على هذه الأرض ليولي اهتمامه الخاص وحرصه الشديد بأخيه الانسان. وهكذا فإن على السلطات والهيئات الإسلامية واجب تسهيل هذه المهمة العظيمة لما تحمله من أمانة ومسؤولية لا القيام بتعطيلها أو القضاء عليها[٤٧].

---

(٤٧) يحتوي القرآن العظيم على عدد كبير من الآيات التي ترشد المسلمين وتدعوهم إلى التراحم والتواد والتآخي. كما تحث هذه الايات السلطات الإسلامية على اتخاذ ما يمكن عمله لخدمة ومساعدة الانسان. أنظر على سبيل المثال الايات التالية : ٣ : ١٥٩، ١٤ : ٣٦، ٢٩ : ٤٦، ٦ : ٨، ٣ : ١٠٣ - ١٠٥، ٢ : ١٩٠.

ولذلك فإن الوضوح النظري عند قراءة القرآن الكريم والسنة المطهرة والتاريخ الإسلامي الأول هو أمر في غاية الأهمية. وعلى المسلم أن لايغفل تلك الرغبة الأصيلة في الاهتمام الخالص والصادق بالشعوب والأمم وذلك العون النافع الذي يجب أن يقوم بينهم على اختلاف أجناسهم وألوانهم ولغاتهم وأقاليمهم وأيديولوجياتهم. كما أن التسامح الإسلامي التقليدي، المعزز بكتاب الله العظيم، سيفتح كل سبل الاتصال الممكنة مرة أخرى بين عامة الخليقة. وسوف تتخطى هذه القنوات والسبل كل تلك الحدود المصطنعة وتتشبث بكل الفرص المتاحة لتحقيق حياة أفضل للانسان في هذا العالم وفي دنيا تسودها العدالة والمساواة للجميع.

٤ ـ الإطار الإسلامي:

تتمثل الخطوة الثالثة، بعد الإلمام بالترابط المنطقي للقرآن الكريم وخضوع العباد الخالص لله تعالى، في وضع قاعدة أيديولوجية إسلامية أو رسم إطار محدد للطريقة التجريبية التنظيمية في مجال العلاقات الدولية.

وعندما نوجه أنظارنا إلى الفكر السياسي الإسلامي التقليدي وإلى الدولة الإسلامية خلال العصر الأول، نجد أن راسمي السياسات وصناع القرار قد استفادوا واهتدوا بسياسات الرسول ﷺ العقلانية والرشيدة التي اتخذها إبان حياته، وكان ذلك ممكنا بل ومناسبا نظراً لأن الأسس والبنى التي تحكم الأنظمة السياسية متعارف عليها آنذاك في أنحاء العالم ومعروفة لدى المسلمين ومثل ذلك كانت الطرق والأساليب العسكرية والدبلوماسية متداولة بينهم. ولكن عندما تغيرت تلك الأساليب وتلك الأنظمة أصبح من المحال تحقيق الفائدة أو جلب المنفعة في تطبيق تلك السياسات والسوابق التاريخية للعصر الأول في مجال العلاقات الدولية. ولذا فهناك حاجة إلى مشروع جديد للاستقصاء الحر يعمل لخدمة راسمي السياسات المسلمين ويفي بالمتطلبات والأساليب المعاصرة ويتعين على هؤلاء الاستعانة بالعلوم الاجتماعية التجريبية والتنظيمية والشاملة. بالإضافة إلى

أن ما يحتاجه راسم السياسة المسلم من المصادر الإسلامية الأولى والسياسات التاريخية الفعلية هو ذلك النموذج الايديولوجي الذي يعمل كمصباح يستضيء به في استمرارية التراث التاريخي والثقافي وفي التجاوب مع ضمير ووجدان الشعوب المسلمة وفي تأليب وحشد طاقاتهم أيضاً. وليس الإطار الأيديولوجي الإسلامي مطلوباً لتقديم النصح والإرشاد فحسب ولكن ليعقد عليه الأمل في وضع الأولويات الأساسية كما يجب أن يكون هذا الاطار عاماً إلى درجة كافية تؤهله من انتزاع العوامل الزمانية والمكانية غير الضرورية. وعندها فقط يكون لواضعي السياسة المسلمين القدرة على التعامل بنجاح وكفاءة مع الخيارات المطروحة على أرض الواقع.

ومن الضروري في هذا المنعطف إيراد بعض المبادئ والقيم الأساسية المركزية بالنسبة للفكر الإسلامي(٤٨) وإذا ما وضع ذلك في الاعتبار فإنه من السهل استيعاب وفهم كثير من القرارات والسياسات التي يقوم بها المسلمون المعاصرون من صناع القرار.

أ – المبادئ الأساسية :

١ – التوحيد :

إن أهم المبادئ الأساسية في الإسلام هو مبدأ التوحيد لأنه يعطي للإطار الاسلامي دلالة وهدفا. فالتوحيد يعني وجود الله سبحانه وتعالى ووحدانيته(*)

---

(٤٨) أنظر القرآن : ٦ : ١٠١ – ١٠٤؛ ٤ : ١؛ ٤٩ : ١٣؛ ٦٧ : ٢، ٢ : ٣٠؛ ٧ : ٣٢؛ ٢١ : ٣٥؛ ١٦ : ١٢٥ – ١٢٦؛ ٣ : ١٥٩؛ ١٦ : ٩٠ – ٩١؛ ٣ : ٦٤؛ ٥ : ٢؛ ٢١ : ٩٤؛ ٩ : ٣٦؛ ٢ : ١٩٣. أنظر أيضاً :
Donald Eugene Smith, Religion and Political Development, (Boston : Little, Brown & Co., 1970), pp. 20 - 21.

(*) الوحدانية تتضمن كمال العقيدة في الله من جهتي الربوبية (الخلق والتربية) والألوهية (العبادة). أنظر : محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة. (القاهرة : دار الشروق، ط١٤، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م) ص١٨. المترجم.

وتفرده بالخلق والتدبر والتصرف فهو الخالق الرازق المدبر كما يعني وحدة الرحم والمساواة بين بني البشر(*) وجعل الله الانسان خليفته في هذه الأرض التي يجب أن يحكم فيها طبقًا لأوامره عز وجل وامتثالا لارادته تعالى.

وتنبثق الفكرة الأساسية والقاعدة الايديولوجية في الإسلام من مبدأ التوحيد الذي يصور الحياة الانسانية على أنها تلك العلاقة المباشرة بين الله المتعال القدير وبين خلقه على أساس أن هذه الحياة الدنيا إنما هي امتحان لهم على تحقيق الفضيلة وفعل الخير. وهكذا تقع المبادرة والمسؤولية النهائية على عاتق الفرد في المجتمع ولايبقى بعد ذلك مجال للتقسيمات المصطنعة القائمة على التمييز بين الناس على أساس اللون أو اللغة أو العنصر أو الثروة في تحديد نوعية وطبيعة العلاقات الانسانية أو تقدير الكفاءات الفردية. وهكذا يرسي التوحيد قواعد المجتمع الانساني على أساس المسؤولية الفردية ولكونه خليفة الله العلي الكبير الخالق الواحد الأوحد ولذا فإن الاختلافات بين بني البشر والمجتمعات تتحدد بناءً على الأداء الوظيفي والانجاز العملي الذي يقوم به الأفراد وليس بحسب المكانة أو المنزلة. كما أن مبدأ التوحيد يعطي للانسان الحرية في اختيار أفعاله وتقرير مصيره اضافة إلى أنه المرتكز الذي قام على أساسه التسامح الديني بين المسلمين وغيرهم من شعوب الأرض(٤٩).

٢ - العـــدل :

فرض الإسلام العدل والاحسان على المسلمين في معاملاتهم وتعاملهم حتى مع أعدائهم. وفي ذلك يقول جل وعلا:

﴿ياأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولايجرمنكم شنآن قوم على

(*) قال الله تعالى : ﴿يا أيها الناس إتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة﴾ (النساء ٤ : ١).
(٤٩) حول ذلك راجع : محمد أبوزهرة، العلاقات الدولية، ص١٩ - ٤٧؛ سيد قطب، السلام العالمي والاسلام (القاهرة : دار احياء الكتب العربية، ١٩٦٧م)، ص١٢٨ - ١٥٥.

ألا تعدلوا إعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون﴾ (المائدة ٥ : ٨)(٥٠).

وبما أن العدالة من المبادئ الأساسية التي أشاد بذكرها الإسلام فإنها يجب أن تمتد إلى العهود والالتزامات الإسلامية وتمارس في جميع علاقاتها الخارجية. أما عن التساؤلات في ما الذي يشكل وجه العدالة إزاء أمر معين؟ وكيف يمكن الوصول إلى حكم معين بالذات أو الفصل فيه؟ وكيف يكون للمسلمين التأثير اليوم على النظام الدولي العالمي؟ وكيف يوفق المسلمون بين ما يرونه وبين مايراه الآخرون من محتويات ومضامين هذا النظام؟ فهي جميعاً أمور متروكة للنظر فيها من خلال ذلك النظام القائم وعن طريق الاتفاق المتبادل بين الأطراف المعنية.

٣ - السلام والدعم المتبادل والتعاون :

يعتبر السلام والتعاون أدنى المتطلبات لقيام وحدة إسلامية في مجال العلاقات الدولية ويقول سبحانه وتعالى حول ذلك : ﴿إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون﴾ (الحجرات ٤٩ : ١٠). كما يضيف عز وجل إلى ذلك بقوله: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولاتعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله إن الله شديد العقاب﴾ (المائدة ٥ : ٢).

ويلخص الرسول ﷺ هذه المبادئ في حديث رواه البخاري ومسلم في قوله: «المسلم أخو المسلم لايظلمه ولايسلمه ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته»(٥١). كما يوجز عليه الصلاة والسلام المقومات الأساسية لعلاقات المسلمين

---

(٥٠) راجع أيضاً الآيات الكريمة التالية من القرآن العظيم : ١٦ : ٩٠؛ ٥٧ : ٢٥؛ ٧ : ٢٩؛ ٤ : ٥٨، ١٣٥؛ ٤٩ : ٩؛ ٦٠:٨.

(٥١) ولي الدين محمد بن عبدالله الخطيب العمري، مشكاة المصابيح، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني (دمشق : المكتب الإسلامي، ١٩٦١م)، الجزء الأول، ص٦٠٦. [صحيح البخاري، كتاب المظالم].

ببعضهم البعض، والذين يتشاركون في الايمان والرؤية، في حديث آخر رواه البخاري: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»(٥٢).

وتبين هذه الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة، إلى جانب كثير غيرها، الأساس والمرتكز لعلاقات المسلمين فيما بينهم كأفراد وكجماعات وكدول. كما تؤكد بشكل واضح المتطلبات الضرورية اللازمة لاقامة علاقات عادلة وأخوية وسلمية بين المسلمين يتخللها ذلك التعاون البناء والعون المتبادل القائم بينهم. ويحفز الاسلام المسلمين على استخدام كافة الوسائل السلمية المتاحة من أجل الحفاظ على السلام وإرساء دعائم العدالة بين مختلف الشعوب الاسلامية. ويطالب القرآن العظيم المسلمين بتنظيم أنفسهم، كلما أمكنهم إلى ذلك سبيلا، واستخدام أي شكل من أشكال الأمن الجماعي لضمان دواعي الحياة السعيدة لهم والاستقرار كما يشتمل ذلك العمل على استخدام القوة والعنف مع بعض تلك العناصر التي تلعب دور المخرب والمفرق للجماعة الاسلامية. وفي تبيان ذلك يقول الله تعالى في محكم كتابه العزيز:

﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾ (الحجرات ٤٩ : ٩).

ومهما يكن من تفاصيل تتخطى تلك المستلزمات الضرورية فيجب الأخذ بها على أنها وقائع فردية دون المساس وإساءة الفهم أو التفسير لتلك الأحاديث المرتبطة بظروف المجتمع والدولة الاسلامية السائدة في عهد النبي محمد عليه الصلاة والسلام وزمن خلفائه الراشدين من بعده.

إن غياب النزاعات المسلحة والأعمال العدائية بين المسلمين وتواجد الروح

(٥٢) Muhammad Muhsin Khan, The Translation of the Meaning of Sahih al-Bukhari (Gujaranwala, Pakistan : Sethi Straw Mills Limited n.d.), vol. I, pp. 18 - 19.

التكافلية بينهم، مع كل ما يتطلبه ذلك من تعاون وتنظيم سياسي، لا يحتم قيام صرح سياسي محدد بذاته. إلا أن الإسلام يحث المسلمين على إتخاذ كافة الجهود الممكنة في سبيل الشروع في تنفيذ مايمكن فعله من المساعي السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية البناءة بغية التوصل إلى أقصى حدود الفائدة المرجوة باعتبار أن ذلك يعد واجبًا ومسؤولية إسلامية.

وفي الواقع إن التفسير التقليدي للمصادر الاسلامية الأولى في مسائل الوحدة الإسلامية وشؤون التنظيم السياسي هو عامل يحمل بين جنباته الكثير من اللبس في الفكر الإسلامي الحديث ولذلك فهو أمر يقتضي توضيحه. ويتحدث التفسير التقليدي للوحدة الإسلامية بشكل أساسي عن وجود بناء سياسي مركزي مفصل على غرار الحكومة الإسلامية الأولى في المدينة. وهذا الوضع التقليدي نابع من الأحاديث القليلة التي وردت على لسان المصطفى عليه الصلاة والسلام والمتعلقة بالتنظيم السياسي للادارة الإسلامية(٥٣). ومن الواضح أن هذا التفسير يتجاهل عاملي الزمان والمكان المرتبطين بهذه الأحاديث ولذلك فإن مناقشة موجزة لبعضها كنموذج لذلك سوف تكون نافعة وكافية لتوضيح الالتباس الناشيء عن سوء الفهم لذلك التفسير وأيضًا لتفتح الأبواب من أجل تفهم أفضل وإدراك أوضح لمفهوم الوحدة السياسية والقوة في النظام السياسي الإسلامي. وهذه الأحاديث هي

(٥٣) أنظر: أحمد أمين، يوم الإسلام (القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٨)، ص١٤٣ – ١٥٢؛
Aziz Ahmad, Islamic Modernism in India & Pakistan : 1857 - 1964 (London : Oxford University Press, 1967). pp. 139 - 140;
ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي (بيروت: دار النهار، ١٩٧٠)، ص٢٥٠ – ٢٥١؛ محمد عبده، الإسلام والرد على منتقديه (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢٨)، ص٧٦؛ محمد جلال كشك، مفاهيم اسلامية: القومية والغزو الفكري (الكويت: مكتبة الأمل، ١٩٦٧)، ص١٨٧ – ٢١٢؛
Richard P. Mitchell, The Society of the Muslim Brotherhood (London : Oxford University Press, 1969); pp. 264 - 271; T. Cuyler Young "Pan-Islamism in the Modern World : Solidarity and Conflict among Muslim Countries" in Islam & Inernational Relations, ed. J. H. Proctor, pp. 215-216; and W.C. Smith. Islam in Modern History, pp. 37 - 85.

كما يلي: روى أبو محمد الخلال في كتاب اللباس... باسناده عن عرفجة قال: قال رسول الله ﷺ «أنه ستكون بعدي هناة وهناة، فمن أتاكم ليشتت أمركم وهو جميع فاقتلوه كائنا من كان»(٥٤).

وعن جرير قال، قال لي رسول الله ﷺ في حجة الوداع: «استنصت الناس»، ثم قال: «لاترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض»(٥٥).

وعن أسامة بن زيد رضي الله عنه قال: أشرف النبي ﷺ على أُطُمٍ من آطام المدينة فقال: «هل ترون ما أرى؟» قالوا: لا، قال: «فإني لأرى الفتن تقع خلال بيوتكم كوقع القطر»(٥٦).

وعن عبدالرحمن بن عبدرب الكعبة، قال: دخلت المسجد فإذا عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما جالس في ظل الكعبة والناس مجتمعون عليه، فأتيتهم، فجلست اليه فقال: كنا مع رسول الله ﷺ في سفر، فنزلنا منزلا، فمنا من يصلح خباءه، ومنا من ينتصل، ومنا من هو في جَشَرة، إذ نادى منادي رسول الله ﷺ: الصلاة جامعة، فاجتمعنا إلى رسول الله ﷺ فقال: «أنه لم يكن نبي قبلي إلا كان حقا عليه إن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم، وينذرهم شر ما يعلمه لهم، وان أمتكم هذه جعل عافيتها في أولها، وسيصيب آخرها بلاء، وأمور تنكرونها... فمن أحب أن يزحزح عن النار ويدخل الجنة، فلتأته منيته، وهو

(٥٤) أنظر الحافظ المنذري، مختصر صحيح مسلم، تحقيق: ناصر الدين الألباني (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٦٩م)، الجزء الثاني، ص٩٤. [وفي كتاب المسند للامام أحمد بن حنبل، المجلد الخامس، ص٢٤، قال: حدثنا عبدالله، حدثني أبي ثنا محمد بن جعفر ثنا شعبة عن زياد بن علاقة قال: سمعت عرفجة قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أنه ستكون هنات وهنات فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهم جميع فاضربوه بالسيف كائنا من كان». المترجم].

(٥٥) أنظر البخاري، الجامع الصحيح (متن البخاري بحاشية السندي)، الجزء الحادي عشر، ص٤٢ - ٤٣؛ والحافظ المنذري، مختصر صحيح مسلم، الجزء الأول، ص١٩.

(٥٦) البخاري، الجامع الصحيح، الجزء الحادي عشر، ص٤٠ - ٤١، [البخاري، صحيح البخاري، الجزء السابع، دار ومطابع الشعب، ص٦٠. المترجم].

يؤمن بالله واليوم الآخر، وليأت إلى الناس الذي يحب أن يؤتى إليه، ومن بايع إماما فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه، فاضربوا عنق الآخر»(٥٧).

وتوضح هذه الأحاديث بجلاء مسايرتها للظروف القائمة آنذاك في شبه الجزيرة العربية قبل وقت قريب من صعود المصطفى إلى الرفيق الأعلى. وكان أن انتشر وعم التمرد بين القبائل البدوية إذ ذاك وبدأ كثير من الذين ادَّعو النبوة أمثال مسيلمة والأسود العنسي في إظهار تحديهم للنبي الصادق الأمين وإلى السلطة المركزية في المدينة. ولذلك كان مقصد هذه الأحاديث هي الاشارة بالتحديد إلى قضايا التمرد والعصيان والحيلولة دون المساس بالنظام السياسي لدولة المدينة.

وتعد لفظة الأمة، التي استخدمت في العصر الإسلامي الأول في أكثر من معنى، هي الكلمة المفتاحية للأحاديث الآنفة الذكر وكان من الواضح أن المقصود بها هم ذلك الرعيل الأول من المسلمين. أما التعميم الذي خرج به التفسير التقليدي فمصابه أنه يغفل العوامل الزمانية والمكانية المرتبطة بتلك الأحاديث ولو أن هذه العوامل أدخلت في هذه الأحاديث ولو أن تعبير الأمة عدّل (ليدل على المسلمين الأوائل في المدينة) لما أحدث ذلك أي إشكال شرعي للأنماط السياسية الضرورية أو ألّم بأي ضرر نتيجة لإشراك الأطراف المختلفة من العالم الإسلامي في النظام السياسي الدولي الحديث. ومن ناحية القانون الدولي المعاصر فإن هذه الأحاديث تبحث في حالة الحرب وفي حق الدولة المبدئي في التعامل مع ذلك الخطب على الوجه الذي تراه ومنه حقها في استخدام القوة لأن ذلك يمثل بالنسبة لها أمرا

(٥٧) الحافظ المنذري، مختصر صحيح مسلم، الجزء الثاني، ص٨٧؛ لاحظ أنه في الحديث الأخير كان الرسول عليه الصلاة والسلام يوجه كلامه بشكل عام للمسائل والظروف الآنية لا الأمور المستقبلية (أي أنه كان ينظر اليها نظرة وقتية ومرحلية وليست نظرة عامة وشمولية).

داخليا(٥٨). وعند الحديث من الوجهة التاريخية فيمكن القول أن التفسير التقليدي لهذه الأحاديث في حث المسلمين على إقامة السلطة السياسية المركزية الواحدة والمحافظة عليها كان قد ساعد على صون وأنتشار المجتمع الإسلامي الحديث النشأة. وكما لاحظنا فأنه ومنذ ذلك الوقت والفكر السياسي الإسلامي متخاذل عن مجاراة الوقائع والتطورات السياسية التي كانت تأخذ مكانها في العالم الإسلامي. وعجز الفقهاء عن تقديم رؤى جديدة وحلول عملية، كما بينا ذلك في الفصل الثاني، مما اضطرهم إلى تبرير ومهاودة الفساد السياسي للإستبداد العسكري وللحكومات المستقلة الجديدة اللاشرعية حتى تهافت في النهاية كل ما بقي من نظام الخلافة العباسية.

ومنذ ذلك الحين لم يتقبل هؤلاء أي نوع من أنواع النظم الاتحادية سواءا التعاهدية (الكونفدرالية) أو الإتحادية ألمركزية (الفيدرالية) أو حتى النظام السياسي التعددي للعالم الإسلامي، ومع أن الفقهاء والكتّاب لم يعد يصروا على قيام سلطة مركزية واحدة إلا أنهم نظروا إلى غير ذلك من واقع الضرورة السياسية المؤلمة لامن حيث الوضع المرغوب تحقيقه. ومع هذا الواقع استمر الفكر الإسلامي في تخاذله وتقهقره وانصياعه لتيارات واتجاهات النظام الدولي والأحداث السياسية للعالم المعاصر تاركا الشعوب الإسلامية في حيرة من أمرها. ولذا فإن الفهم الإسلامي لدينامية القوة والسياسة لايزال في حاجته إلى التطوير إلى المرحلة التي تمكّن المنظّرين المسلمين من التمييز بين الوحدة الوظيفية والتوحد الصوري مما يجعلهم يقبلون بنشوء المجموعات المتآلفه والواقعية (ذات القيمة والمضمون) كخيارات بديلة عن السلطة السياسية المركزية أو شبه المركزية كرمز للقوة الإسلامية.

(٥٨) أنظر: Charles G. Fenwick, International Law. 3rd rev (New York : Appleton-Century-Grafts, Inc., 1948); pp. 140 - 148; Hans Kelsen, Principles of International Law. 2nd ed (New York : Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1966), pp. 414-418;
محمد حافظ غانم، مبادئ القانون الدولي، ص٢٩٢ - ٢٩٥.

وبعد الحرب الكونية الثانية حصلت كثير من الدول الإسلامية على استقلالها السياسي وامتلكت معظم أدوات الاتصال والأجهزة المؤسساتية التي تمكنها من تحقيق تعاون محكم وترابط بناء. وفي العالم العربي تأسست جامعة الدول العربية وأقامت مؤسسة مالية للتنمية الاقتصادية (الصندوق العربي للانماء الاقتصادي والاجتماعي) ومجلس الوحدة الاقتصادية العربية (السوق العربية المشتركة) وعملت على انشاء معاهدات الدفاع المشترك والتعاون الاقتصادي بين دول الجامعة (مجلس الدفاع المشترك والمجلس الاقتصادي والاجتماعي) وهلم جرا(٥٩). وتواصل الترابط مع العالم الإسلامي بتأسيس منظمة المؤتمر الإسلامي مع أمانتها العامة الدائمة ومجالسها للشئون السياسية والثقافية والإجتماعية والاقتصادية والمالية وتنظيماتها المساعدة لها.

وتبين هذه الاتفاقيات مع غيرها من المعاهدات والمواثيق والاتحادات والمنظمات عدم وجود حاجة إلى مزيد من المؤسسات الدولية الأخرى لاعانة العرب المسلمين والشعوب غير العربية على تحقيق عرى الوحدة والتعاون وتقليل التوتر والتنازع

(٥٩) تشمل المنظمات العربية المتخصصة الأخرى بحسب تاريخ الانشاء ما يلي: الاتحاد العربي للمواصلات السلكية واللاسلكية (١٩٥٧)، المنظمة العربية للدفاع الاجتماعي ضد الجريمة (١٩٦٥)، مجلس الطيران المدني للدول العربية (١٩٦٧)، المنظمة العربية للمواصفات والمقاييس (١٩٦٨)، منظمة الأقطار العربية المصدرة للبترول (١٩٦٨)، اتحاد اذاعات الدول العربية (١٩٦٩)، المنظمة العربية للعلوم الإدارية (١٩٦٩)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (١٩٧٠)، المركز العربي لدراسات المناطق الجافة والأراضي القاحلة (١٩٧١)، منظمة العمل العربية (١٩٧٢)، المنظمة العربية للتنمية الزراعية، الاتحاد البريدي العربي (١٩٧٢)، المؤسسة العربية لضمان الاستثمار (١٩٧٥)، الأكاديمية العربية للنقل البحري (١٩٧٥)، المصرف العربي للتنمية الاقتصادية في افريقيا (١٩٧٥)، صندوق النقد العربي (١٩٧٧)، المؤسسة العربية للاتصالات الفضائية (١٩٧٨)، المنظمة العربية للثروة المعدنية (١٩٧٩)، المنظمة العربية للتنمية الصناعية، المنظمة العربية للصحة، وغيرها. [راجع أيضاً: أحمد فارس عبدالمنعم، جامعة الدول العربية ١٩٤٥ - ١٩٨٥م: دراسة تاريخية سياسية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى١٩٨٦م)، ص٣٨ - ٤٠ المترجم].

بينهم(٦٠) والتي من خلالها يتم لهم نيل الاستقلال وامتلاك القوة وتبادل الاحترام والمشاركة البناءة في المجتمع الدولي والذي يبدو أنهم يرغبون في التعامل معه.

ومن البديهي أن المسلمين لا تنقصهم الموارد ولا المؤسسات الضرورية لتحقيق هذه الأهداف بل إن قصارى ما يحتاجونه، كما يبدو من تحليلنا، هو تغيير المواقف والرؤى تجاه هذه المؤسسات وتلك الأفكار. ولذلك فإن ظهور موقف بنّاء وإيجابي جديد سيسمح بتدفق وتراكم تلك الموارد وسيعطي دفعة قوية إلى الأمام في إتجاه تنمية وتطوير تلك المؤسسات والأفكار والوظائف بغية الوصول بها إلى الأهداف المنشودة. وبعد فإن البنى السياسية المتواجدة في العالم الإسلامي يمكن تحسينها جوهريا إذا ما تطرق اليها المسلمون من خلال هذه الروح الايجابية آخذين في اعتبارهم العمل مع أكبر قدر ممكن من القضايا الاقتصادية والسياسية ومشاكل المعلومات والاتصالات والتنظيمات الاجتماعية(٦١).

ويحتاج المفكرون والعلماء وصناع القرار المسلمون الوصول إلى تكييف جديد

---

(٦٠) أنظر: عبدالقادر الجمال، من مشكلات الشرق الأوسط (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٥م)، ص ٣٢٠ - ٤٧٧؛

Norman D. Palmer and Howard C. Perkins, International Relations : The World Community in Transition. 3rd. ed, (Boston : Houghon Mifflin, 1969), pp. 580 - 583, and Robert W. MacDonald, The League of Arab States : A Study in the Dynamism of Regional Organization (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1965), p. 241.

(٦١) راجع على سبيل المثال الآتي :

Daniel Katz, "Nationalism and Strategies of International Conflict Resolution", in International Behavior : A Social-Psychological Analysis, ed. Herbert C. Kelman (New York : Holt, Rinehart and Winston, 1965), pp. 354-391; John H. Herz, "The Territorial State Revisited: Reflections on the Future of the Nation-State", in International Politics and Foreign Policy : A Reader in Research and Theory, ed James N. Rosenau (New York : Free Press, 1969), pp. 76 - 90, and Karl W. Deutsch, Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationalism (Cambridge, MA.: M.I.T., 1966).

للأوضاع وتفهم أفضل لمغزى السياسة ومعنى القوة وديناميتهما والنظر باهتمام إلى التجارب الاتحادية العالمية المتمثلة في الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي (سابقًا) والوحدة الأوروبية المزمع عقدها قريبًا(٦٢). وكل هذه التجارب تتعامل مع مشاكل القوميات المتعددة بأساليب وطرق مختلفة وتفتح بدورها المجال لبروز رؤية اسلامية جديدة. وفي حالة الولايات المتحدة فإن الأسلوب البنيوي والمسيرة الديمقراطية تجعلها تلقي جانبًا كبيرًا من مشاكلها وقضاياها الداخلية على الحكومة المحلية. أما أوروبا فإنها تؤكد على أهمية النواحي العملية للمصالح الاقتصادية المشتركة بينما كان الاتحاد السوفييتي يشدد (قبل انقسامه) على الجوانب الايديولوجية(*).

٤- الجهـــاد:

حتى يتحمل الإنسان مسؤولياته كأمين وخليفة الله في أرضه فإنه يقتضي منه بذل كل ما في وسعه على حمل سلوكه طوعًا لاتباع أوامر وتوجيهات القرآن الكريم والسنة المطهرة الصادرة من الله الخالق الرازق رب العالمين إلى أكرم مخلوقاته الإنسان. وفي الحقيقة أن بذل النفس في جميع الاتجاهات وفي كل المساعي وفي الأعمال الخاصة منها والجماعية، الداخلية منها والخارجية هي جوهر الجهاد وصلب العبادة بمعناها الإسلامي (والتي هي طاعة الله في اتباع الصراط المستقيم) التي يجازي الله بها عباده يوم الحساب بصرف النظر عن أي منفعة مشروعة قد تنجم عنها في هذه الحياة الدنيا. ومن البديهي أن الجهاد مفروض على المسلم في جميع مراحل حياته يؤديه بأي وسيلة ممكنه جلبًا للمنافع

---

(٦٢) أنظر:
Karl W. Deutsch and others, Political Community and the North Atlantic Area: International Organization in the Light of Historical Experience (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968).

(*) يستخدم المنظرون السوفييت مصطلح «الديمقراطية المركزية» لوصف تنظيم الحزب الشيوعي فيما كان يسمى سابقًا بالاتحاد السوفيتي. المترجم.

ودفعًا للأضرار. وهذا يتضمن بالطبع القتال في ساحات المعارك لكن أن يعادل الجهاد بالحرب ويقتصر دوره على ذلك فقط ففيه قصور في فهم جوانب التجربة التاريخية الإسلامية الأولى واساءة لقراءة تاريخ السلف الأول.

وروى البخاري ومسلم محادثة جرت بين النبي ﷺ ورجل جاء إليه يستأذنه في الجهاد ولينضم إلى جيش المسلمين فسأله الرسول الكريم: «أحي والداك»؟ قال: نعم، قال: «ففيهما فجاهد»(٦٣). وهذا الحديث يبين بوضوح أن الجهاد هو بذل المسلم طاقته للوفاء بمسؤولياته وخدمة قضاياه ومبادئه على نمط يتمشى مع الإطار الإسلامي، ويعني ذلك أيضًا عدم اقتصاره على أمور الحرب والقتال بل يتعداه إلى أبعد من ذلك لأنه التعبير الحقيقي للالتزام والمسؤولية وأداء الواجب متى وأينما تطلب الأمر ذلك في مختلف مرافق الحياة العملية.

أما أن يفسر الجهاد على اعتباره حربًا هجومية أو دفاعية لا غير ففيه كثير من الإجحاف والإساءة لمدلول الكلمة والفلسفة القائمة وراءها. كما أنه من الخطأ الافتراض بأن الجهاد هو الحرب المقدسة- كما يفعل ذلك التقليديون والمحدثون على حد سواء- وأنه وحده الأساس لعلاقات العالم الإسلامي مع غيره في عصور ما قبل الحديثة. ولقد بينا في الفصل الثاني من هذا الكتاب أن الجهاد قد فسر بأكثر من معنى عند الفقهاء الأوائل، وبينما نجد الكتابات الإسلامية في العصور الحديثة تفسر كل أعمال الجهاد في مجال العلاقات الخارجية في التاريخ الإسلامي وخصوصًا العهد الأول منه على أنها أعمال دفاعية نرى أن كثيرًا من الكتاب غير المسلمين يصفون نفس تلك الأعمال بأنها أفعال هجومية شنها المسلمون على الشعوب غير المسلمة لأسباب ودوافع داخلية محضة. وهذا الموقف اللاموضوعي لم يخلف أو يترك حكمًا نهائيًا على الأعمال التاريخية والتي تلقى قبولاً من جميع الأطراف المعنية، وعلى أي حال فليس هذا مدار اهتمامنا هنا ويكفي أن نشير إلى

(٦٣) أنظر ولي الدين الخطيب العمري التبريزي، مشكاة المصابيح، تحقيق: الألباني، الجزء الثاني، ص٣٥٤.

أن كثيراً من الأمور تعتمد على التعريفات والافتراضات التي يحملها كل كاتب. وكل ما نود قوله هو أن النص القرآني يمتد بمفهوم الجهاد إلى أبعد من كونه مقصوراً على الكفاح والتضحية في ساحة المعركه(٦٤). ويجب التذكر أن التحليل الواقعي لاستخدام مصطلح الجهاد في السياق الفعلي للسياسة الخارجية لأي دولة إسلامية يجب أن لا يتوقف عند حدود الاعتبارات الايديولوجية للاطار الإسلامي فطريق العمل الفعلي الذي تتخده أي دولة إسلامية، سواء سمت ذلك جهاداً أم لم تسمه كذلك، يعتمد دائماً على تفاعل العوامل الداخلية والخارجية إلى جانب التزامها وتقيدها بالتعاليم الإسلامية. وقد أدت هذه التفاعلات في بعض الحالات، وفي غياب التزام القيادات الحقيقي بالايديولوجية الإسلامية، إلى الاعلان عن حروب كثيرة غير مقدسة والتي من غير العسير على الفقيه التقليدي إدراك زيف وادعاءات من يريد أن يسبغ عليها طابع الجهاد. هذا مع العلم أن الجهاد كمبدأ إسلامي أصيل لا يستثنى امكانية استخدام النزاع المسلح في الذود عن حمى الإسلام إلا أن دراسي العلاقات الدولية يجب أن يولوا إهتماماتهم إلى مختلف ضروب معانيه وتطبيقاته المتعددة وفي الأوضاع المحددة له. عندئذ فقط يمكن التوصل إلى فهم أفضل لدوافع الاتجاهات والمسارات المعينة في السياسة الخارجية الإسلامية وتبعاتها.

٥- إحترام العهود والوفاء بها:

هذا ألمبدأ هو إمتداد طبيعي لمبدأ التوحيد ويتطلب الشعور بالمسؤولية والوحدة بين بني البشر والمساواة بينهم ضرورة عكوف المسلمين، فرادى وجماعات، على تأدية إلتزاماتهم الأدبية والوفاء بتعهداتهم الشخصية وعهودهم الوطنية والدولية. والأصل في هذا المبدأ أنه يتماشى مع كل المباديء والقيم الأساسية الإسلامية حيث أن كثيراً من الآيات القرآنية تحث المسلمين على الوفاء بالاتفاقيات والمواثيق مما

(٦٤) أنظر القرآن الكريم: ٢٢:٧٧-٧٨، ٤٩: ١٤، ٢٩: ٦٩، ٢٥: ٥١، ١٦: ١١٠، ٣:١٥٧، ٢: ١٩٠-١٩٥.

لايدع مجالاً للشك حيال هذا الموقف الإيجابي البناء الذي اتخذه الإسلام في هذا المضمار[٦٥]. كما أنه أمر لا إزدواجية فيه ذلك أن صانع القرار أو رجل الدولة المسلم لا يمكنه أن يلجأ إلى الإطار الفكري الإسلامي أو إلى تلك المباديء والقيم لتبرير إنتهاكه لتلك الاتفاقيات والعهود سواء كان ذلك بقصد أم بغير قصد.

ونرجع إلى ما أشار إليه السرخسي حينما أباح للمسلمين بعقد اتفاقية هدنة مع العدو صاحب الشوكة بغرض كسب الوقت ثم فسخها متى ما كان بمقدورهم الدخول في القتال والخروج منه بعد تحقيق النصر. وهذا الوضع قام على أساس أن القتال مع المشركين هو واجب مفروض عليهم ومسألة تأخيره ما هي إلا كاعطاء مهلة للمقترض حتى يفي بما عليه[٦٦]. وهو وضع استثنائي في الفقه الإسلامي لأن القياس في رأيي هنا خطأ نظرًا لمخالفته وانتهاكه لنص وروح كل آية قرآنية ذات الصلة بالموضوع. كما أن هذه الآيات لا تدعم بدورها هذا التفسير الحرفي الجامد، المتعلق بالظروف التي كانت محيطة ببني قريظة والمرتبطة بنزول الآية ٥٨ من سورة الأنفال، (*) ولا تعتبر القاعدة أو المقياس المرجعي في تفسير وتنفيذ مبدأ الفسخ والانسحاب أو نبذ الإنفاق من جانب طرف واحد[٦٧].

وينبغي معرفة ما الذي يشكل في زمن الأسلحة النووية والدمار الشامل ماعنته الآية الكريمة بقولها «واما تخافن من قوم خيانة»، أو باستخدام مصطلح «العدوان» في التعابير السياسية؟ وكيف يمكن لصناع القرار إتخاذ التدابير المسؤولة والاستجابة لمثل هذه الأوضاع؟ هذه الأمور في مجملها تقررها الظروف

(٦٥) أنظر هامش ٢٤ السالف الذكر.
(٦٦) الشيباني، السير الكبير، الجزء الأول، ص١٩٠-١٩١ (وهو بمنزلة إنظار المعسر كما جاء في القرآن الكريم «وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة» البقرة ٢:٢٨٠. المترجم).
(*) والتي تقول: «وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين».
(٦٧) إبن كثير، تفسير القرآن، الجزء الثاني، ص٣٢٠؛ الطبري، جامع البيان، الجزء العاشر، ص٢٦-٢٧؛ أنظر أيضاً هامش ٢٤ السالف الذكر من هذا الفصل.

السائدة والمحيطة. وتقدم الآيات القرآنية (وبالتحديد سورة الأنفال ٨:٥٦-٥٨) المنطلق والمبدأ الذي تقوم على أساسه الردود المناسبة والواقعية المطواعة في حالة وقوع خطر وشيك أو مداهم(*). وهناك أيضاً تساؤلات أخرى وهي: كيف يمكن لصناع القرار تقييم أمن الدولة؟ وماهي الإجراءات التي يجب عليهم اتخاذها؟ وكيف يمكن للدولة الإسلامية النظر في المنازعات في حالة وجود شرائع ونظم قانونية مختلفة؟ انها أمور في غاية التعقيد وتتغير باستمرار(٦٨). كما أن القرارات التشريعية والآليات المتطلبة غير قابلة للتطبيق في ظل الظروف القائمة ولذلك يجب أن يتوفر لصناع القرار الحرية في اتخاذ التدابير اللازمة حيال ذلك(٦٩). ولنا أن نتساءل إلى أي مدى يمكن للطرف الأقل قوة، والذي أجبر على الدخول في اتفاقيات مجحفة كتلك التي فرضت على الدول المستعمرة من قبل الدول الاستعمارية، تبرير فسخه أو نبذه للمعاهدات والاتفاقيات؟ وإلى أي مدى يمكن

(*) «الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة وهم لا يتقون فإما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم لعلهم يذكرون وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين».

(٦٨) أنظر:

A.A. Fatouros, "Participation of the 'New' States in the International Legal Order of the Future" in The Future of the International Legal Order, eds. Richard A. Falk and Cyrile E. Black (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969), vol. I, pp. 350-371; Adda B. Bozeman, The Future of Law in a Multicultural World (Princeton: Princeton University Press, 1971), pp. 161-186; B.S. Murty, "Foundation of Universal International Law", in Asian States and the Development of Universal International Law, ed. R.P. Anand (Delhi: Vicas Publications, 1972), pp. 173-178; Josef L. Kunz, The Changing Law of Nations: Essays on International Law (Columbus: Ohio State University Press, 1968), pp. 3-56;

راجع أيضاً محمد غانم، مبادىء القانون الدولي، ص ٣-١٦.

(٦٩) أنظر Inis L. Claude, Jr., Power and International Relations (New York: Random House, 1962), pp. 197-204.

تبرير دعوة «الذين لا يملكون» في تغيير الأمر الواقع؟ إنه لمن الأهمية هنا الإشادة بأن التخطيط الدقيق لالتزامات الدول الإسلامية أمر ضروري وأن أي إخلال ببنود المعاهدة أو إرتكاب أخطاء سياسية فادحة قد تؤدي إلى نقض المعاهدات والتقليل من دور الدولة ومكانتها بل قد يؤول المطاف بذلك إلى تهديد للسلام العالمي ولذلك فإنه يتحتم على صناع القرار السعي نحو تجنب مثل تلك الأخطاء والزلات.

ولايمكن للإطار الإسلامي التظاهر أو احراز مكاسب هامشية على حساب الاتفاقيات كما لم يترك هذا الاطار، بجانب الآيات الكريمة السابقة الذكر، مجالاً للشك أمام الإعتبارات الجدية المعمول بها والإدراك الكامل بالمسؤوليه من حيث أن الموقف الإيجابي هو أمر متطلب ومرغوب فيه في العلاقات الدولية. كما تبين المرجعية الفكرية الإسلامية أنه لا مجال للريبة في أن الالتزام يعد عاملاً أساسياً وحاسماً في عملية التفاعل المنظم ويضع القرآن المجيد هذه المسألة واضحة أمام العيان عندما يطلب من المسلمين مراعاة ذلك والتقيد بهذا الأمر في علاقاتهم الداخلية والخارجية. وهكذا فإن المشاركين في النظام الدولي يجب ألاّ يبالغوا أو يسرفوا في التشديد على النواحي القانونية للمعاهدات ويجب أن يدركوا أن النوايا الحسنة وأواصر الصداقة والمصالح المشتركة في الاتفاقيات الثنائية (البينية) أو المتعددة الأطراف هي شروط ضرورية للتنفيذ الجاد للمعاهدات وأن النوايا السيئة الخبيثة والخداع والتعارض السياسي على المصالح سيكون مآلها العداوة والبغضاء وخرق الاتفاقيات وربما تؤدي في النهاية إلى حدوث صدام مسلح بين الأطراف المتنازعة. ومتى ما نشبت الحرب فان معظم المعاهدات والعهود يتخلى عنها وتنبذ ويبقى احراز النصر في ساحات القتال معلقاً أساساً على القدرة في استخدام فن المناورة والبراعة في الحيل العسكرية التي وصفها الرسول الأعظم في قوله عليه

الصلاة والسلام أن «الحرب خدعة»(٧٠).

ب – القيم والمثل الأساسية العليا :

وبالنظر عن كثب في النصوص والتجربة التاريخية الإسلامية نجد أن هناك قيما أساسية أضفت طابعًا خاصًا على الموقف الإسلامي وأثرت في وعيه وضميره وفي استراتيجيات العمل المبتغاة. وأن اخفاق هذه القيم في تأدية وظائفها بشكل فعال وكما ينبغي إنما هو، وكما سبق أن ذكرنا، ناتج عن إساءة الفهم للتجربة التاريخية وإلى الموقف التشريعي (التقنيني) المتشدد للتقليديين الذين حاولوا وضع نماذج وأنماط ثابتة للعمل الاسلامي في شتى مناحي الحياة بما في ذلك العلاقات الخارجية.

ويجب أن تتحرر القيم الأساسية من العوامل الزمانية والمكانية لتكون مدار الاهتمام فيما لو أرادت القيادة الإسلامية استعادة الفاعلية والكفاءة والدينامية لتلك الزعامة التي كانت ماثلة في عهد المصطفى ﷺ وزمن خليفتيه من بعده. وهذه القيم في أصلها تعمل على دعم روح الاعتدال وضبط النفس كما تساعد صناع السياسة على إدراك محددات سبل العمل المختلفة وعلى عدم فقدان التبصر في الأهداف بعيدًا عن وسائلها. وهذه المثل والقيم، والتي ضرب الرسول الأمين المثل الأعلى في ممارساته الداخلية والخارجية لها، هي الآتي:

لا عدوان – ولا طغيان – ولا فساد – ولا إسراف

ويكفي إستعراض بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لتوضيح مدى عناية واهتمام الاسلام بهذه المثل العليا :

يقول الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه العزيز الآيات الكريمة التالية :

﴿ولا تطيعوا أمر المسرفين الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون﴾.

---

(٧٠) أنظر: الخطيب العمري التبريزي، مشكاة المصابيح، تحقيق الألباني، الجزء الثاني، ص ٣٨٤.

(الشعراء ٢٦ : ١٥١ – ١٥٢)

﴿ولا تطع كل حلاف مهين، همّاز مشاء بنميم منّاع للخير معتد أثيم﴾ (القلم ٦٨ : ١٠ – ١٢).

﴿أدعوا ربكم تضرعا وخفية إنه لايحب المعتدين ولاتفسدوا في الأرض بعد إصلاحها وادعوه خوفا وطمعا إن رحمة الله قريب من المحسنين﴾ (الأعراف ٧ : ٥٥ – ٥٦).

﴿اذهبا إلى فرعون أنه طغى فقولا له قولا ليّنا لعله يتذكر أو يخشى. قالا ربّنا إننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى﴾ (طه ٢٠ : ٤٣ – ٤٥).

﴿إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم، ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور﴾ (الشورى ٤٢ : ٤٢ – ٤٣).

﴿... ولايجرمنكم شنئان قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا وتعاونوا على البر والتقوى ولاتعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله إن الله شديد العقاب﴾. (المائدة ٥ : ٢).

وعن عبدالله بن عمرو قال قال رسول الله ﷺ: «الراحمون يرحمهم الرحمن، إرحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء»[٧١]. رواه أبوداود.

وعن جرير بن عبدالله قال قال رسول الله ﷺ: «لايرحم الله من لايرحم الناس»[٧٢] متفق عليه.

(٧١) الخطيب العمري التبريزي، مشكاة المصابيح، الجزء الثاني، ص٦٠٨؛ وأنظر أيضاً:
J. Robson vol. III, p 1034.

(٧٢) المرجع السابق، ص١٠٣١؛ راجع أيضاً المتن العربي تحقيق الالباني، الجزء الثالث، ص٦٠٥.

١ - أطر السياسات والمواقف الإسلامية للعلاقات الخارجية في العالم المعاصر :

لقد تعرضنا في الفصل الثاني من هذه الدراسة لبعض المواقف الأساسية واستعرضنا بعض السياسات الخارجية للرسول الكريم عليه أفضل الصلاة والتسليم. ومن الواضح أن تلك المواقف كانت مزيجا من الصداقة والمودة والتعاون والحرب والتنافر والتنازع وانعكست بدورها على الأنماط السياسية وسبل تحقيقها. ولذا انهمك المسلمون، خلال تاريخهم الطويل، في سياسات تخللها التعاون والترابط المتبادل والضغوط الاقتصادية والحرب النفسية إلى أساليب حرب العصابات والحرب النظامية.

وتعكس هذه السياسات بجلاء أثر المبادئ والقيم الإسلامية الأساسية المعلنة من قبل الرسول ﷺ على العوامل الداخلية والخارجية وتفاعلها معها والتي كانت سارية المفعول في ذلك الحين. وكان الهدف النهائي لهذه السياسات هو خدمة الجماعة الإسلامية والذود عن قضيتهم في ظل الظروف السائدة. وبما أن السياسات هي فعل الأعمال (والمعبرة عن علاقات قوى الأطراف) وتوجيهها وفقا للظروف فإن صانع القرار يقوم بذلك من خلال الخيارات الممكنة والمتاحة له. وهو ما يفسر لنا تلك المواقف والسياسات الإسلامية الأولى التي تؤكد انعكاس الأبعاد الزمانية والمكانية عليها ولذلك يتحتم على المسلمين المعاصرين الانفتاح للتغيير والابداع في المجال السياسي(*).

ويأتي، مثالاً على ذلك، موقف الحياد في العلاقات بين الدول. فإذا كان قد تواجد في العصر الأول ولم يكن ذا أهمية تذكر فذلك لأن الوضع السياسي بين القوى الكبرى كانت تخيم عليه سمة العداء بينما كان الحياد إحدى المقومات الأساسية للنظام السياسي الأوروبي في القرن التاسع عشر نظراً للمبتكرات

(*) لأن المواقف والأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان والمقتضى في كل ذلك هو التيسير حفاظاً على الجماعة ودعماً للدعوة. المترجم.

الجديده والمتقدمة في وسائل الاتصالات والحروب ولكن التغيرات الهائلة التي حدثت منذ الحرب الكونية الثانية في وسائل الاتصالات وتقنيات الحروب إلى جانب التحالفات السياسية الجارية جعلت من الحياد أمراً من المتعذر تحقيقه وتطبيقه في عالم اليوم.

ومن المحقق أن التباين الكبير بين البيئات الجديدة المتغيرة وبين المواقف الثابتة والمنغلقة على ماضيها التليد، إلى جانب النقص الخطير في وجود سياسة خلاقة ومبدعة، يهدد بحدوث نتائج وخيمة. فالخلط وسؤ الفهم لدور القيم والمبادئ الأساسية مع عدم التقيد والالتزام بذلك يؤثر عسكياً على الضمير والوجدان الوطني للشعوب ويحد من وحدتها في دعم السياسات الخارجية. وإذا كان الأمر كذلك فإن الفكر الإسلامي، كما بيّنا، يعطي صورة عن هذا التباين الخطير وإلى الحاجة الملحة في فحص الذات بغية الوصول إلي تحقيق فهم أفضل للاطار الإسلامي وللفعاليات الداخلية المؤثرة في آليات السياسة.

وهنالك أشكال ثلاثة (١ - ٣) قصد منها رسم الخطوط العريضة لطبيعة الدينامية الكامنة في الدول الإسلامية وتقفي مواقفها وسياساتها. ويوضح الشكل الأول الفهم التقليدي الفوقي للعلاقات الدولية المعاصرة المعبر عن نظرة أهل الفقه التقليدي حيال مواضيع السير والجهاد والتي سبق وأن شرحت في الفصل الثاني. لكن هذا الاطار لم يعد ذا صلة أو تأثير في مجرى الشؤون الدولية الحاضرة ولذلك، وكما رأينا، فأن الطريقة التقليدية (التراثية) في تحليل السياسة العالمية الراهنة سيكون مآلها حتماً الجمود والسطحية ولاتقدم أي عون يذكر لصناع القرار من المسلمين المعاصرين.

أما الشكل الثاني فهو يوضح موقف المحدثين (المجددين) ويظهر وضعيتهم وسياساتهم إزاء الشؤون الدولية. ولكن وبينما يعكس هذا الاطار تأثير القوى الأجنبية والبيئة الخارجية إلا أنه وبالرغم من ذلك لايملك القدرة على تحريك

وتعبئة الشعوب وإبراز طاقاتها الكامنة. وقد نوقش وضع المحدثين هذا في الفصل الثاني أيضاً، والذي يمثل بدوره الظروف السائدة والمحيطة بالفكر السياسي الإسلامي. وفي صلب هذا الوضع تكمن معضلة الفكر الإسلامي الجامد والغض والذي ظل إلى حد كبير تحت طائلة الطريقة المحدثة والمكونة من أشلاء التقليد والتلفيق ومن الصعب إعتبار التفاعل الايجابي بين الايديولوجية والبيئة وامكانية نمو قوة المسلمين والمشاركة في الشؤون الدولية من الصفات البارزة التي يمكن نسبتها إلى مثل هذه الطريقة. ويعتقد المحدثون أن السياسات الخارجية الإسلامية عاجزة ليس بسبب عدم وجود الدوافع والأهداف الإسلامية الواضحة ولكن لأن صناع السياسة المسلمون قد أخفقوا في إحداث النمو الاقتصادي المطلوب وتخلفوا عن إيجاد القوة السياسية المتطلبة لدعم سياساتهم وتحسين ظروف معيشة شعوبهم الاسلامية.

ويبين الشكل الثالث الاطار الاسلامي المقترح في مجال العلاقات الدولية والذي يلعب الاسلام فيه دور ايديولوجية الشعوب ويقدم إلى صناع السياسة على أنه مجموعة من المبادئ والقيم المجردة – في شكل اطار أو على شكل مجموعة من الارشادات والتوجيهات – تكون خالية من مواطن ضعف الطريقة التقليدية وخصوصاً تلك العوامل الزمانية والمكانية. كما يستبعد هذا الاطار المقترح العيوب الرئيسية الأخرى لتلك الطريقة، والتي ينعدم فيها التحليل التجريبي (الامبيريقي) المنظم، نظراً لما يترتب على ذلك من تفاعل دينامي بين الايديولوجية والبيئة.

وفي حقيقة الأمر أن الاطار المقترح حينما يأخذ في اعتباره قبول الايديولوجية الإسلامية واستخدامها الاستخدام الفعال في سياق رسم السياسة فإنه يستبعد أيضاً عيوب ونواقص طريقة المحدثين المتمثلة في عجزها عن إمكانية تحريك الشعوب الإسلامية واظهار طاقاتهم الخفية. ومن الجلي أن هذا الاطار المقترح يهدف إلى وضع حد لحالة الركود التي تعيشها القوى الفكرية والأدبية الإسلامية والتي استقرت أثناء الاستخدام الخاطئ للتجارب التاريخية والأجنبية التي مرت بها.

وهكذا فإن هذا الإطار يعطي صناع السياسة الحريات الضرورية المطلوبة لرسم وتنفيذ سبل العمل الاسلامي العقلاني الرشيد في مجال السياسة الخارجية.

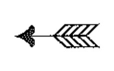
ومع أن المبادئ والسوابق التاريخية المشار إليها في هذا الشكل هي مبادئ أخلاقية ومعنوية إلا أنها وبالرغم من ذلك لا تضع صيغًا جامدة أو قيودًا شكلية على العمل السياسي.

وبعد فالمطلوب من صناع القرار بشكل رئيسي هو الالتزام الأساسي للقيام بالعمل وتنفيذه ضمن الاطار الإسلامي. وأي سياسة محددة يراد بها أن ترى النور لمواجهة وضع معين فيجب أن يأخذ صناع القرار على عاتقهم وعلى ضوئها خمسة عوامل وهي: ١) - مبادئ وقيم الاسلام الأساسية، ٢) - نوعية التهديدات القائمة والموجهة والفرص المتاحة لتحقيق الأهداف الإسلامية، ٣) - قوة ومحدودية قدرات المجتمعات الاسلامية، ٤) - موارد الخصوم والحلفاء، ٥) - قيود البيئة الدولية.

ومن ثم فإن هذا الاطار الدينامي يمكنه أن يلاءم كل الخطط الاستراتيجية السياسية استهلالا بتلك الممارسات الفعلية في المجتمع الدولي القائم ووصولا إلى التطرفية (أو الراديكالية) السياسية التي استخدمت في الجزائر إبان حرب التحرير والاستقلال في مقابل الجيوش الفرنسية والمستوطنين الفرنسيين المستعمرين. وفي التحليل النهائي نجد أن طبيعة السياسات المصرح بها في الدولة الاسلامية تعتمد على الوضع الخاص بها والذي يكون تحت تصرفها ولذلك فأنه من السذاجة الافتراض أن بمقدور صناع القرار إنتهاج أحكام تشريعية صارمة من القرون الخوالي ظنا منهم أنها تعمل على تنظيم سلوكيات الشؤون الخارجية في الإسلام المعاصر.

العـــالم
غيـر الإسلامي

(دار الحرب)

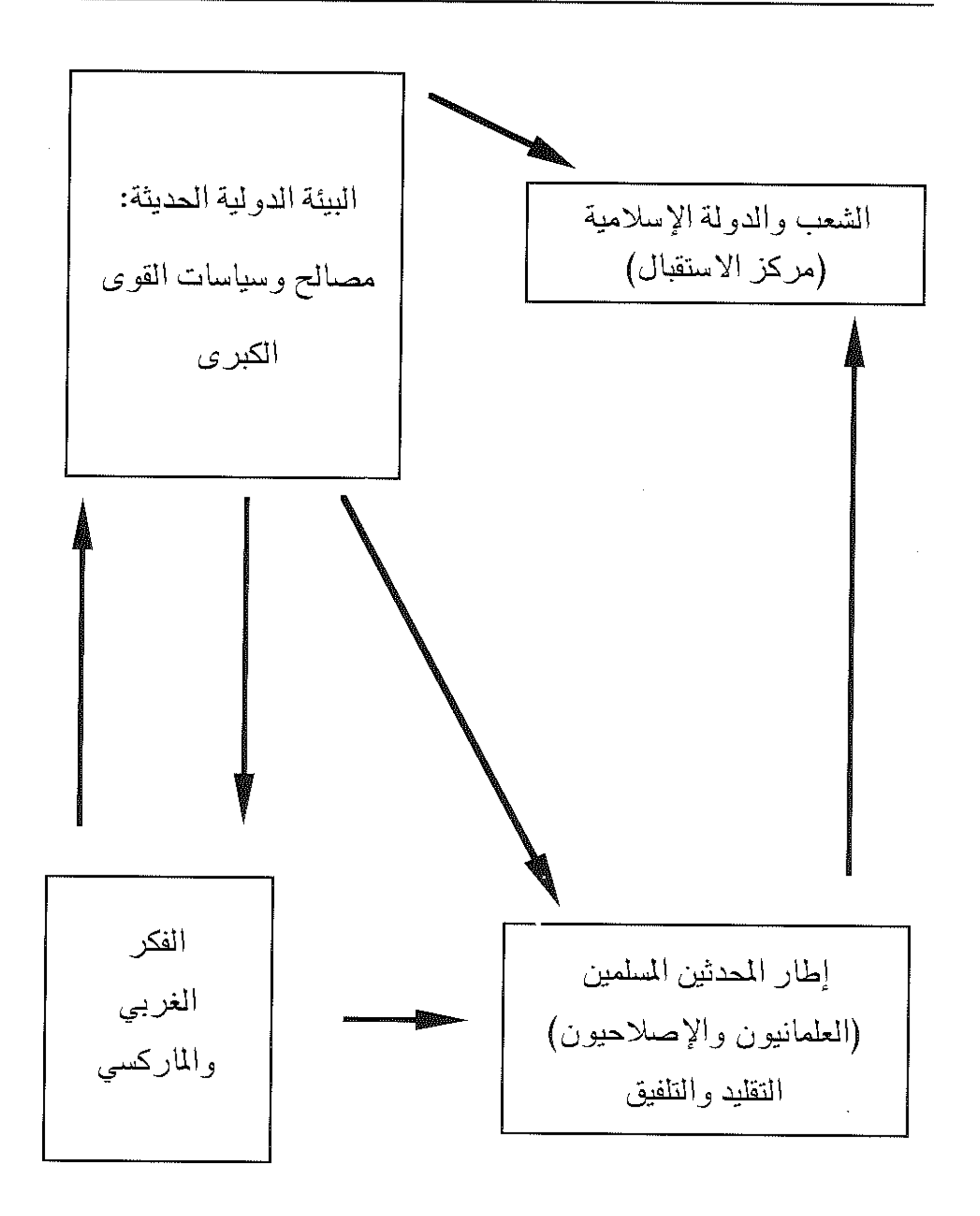


العالم
الإسلامي
(الدولة الإسلامية)
(دار الإسلام
و
دار العهد)

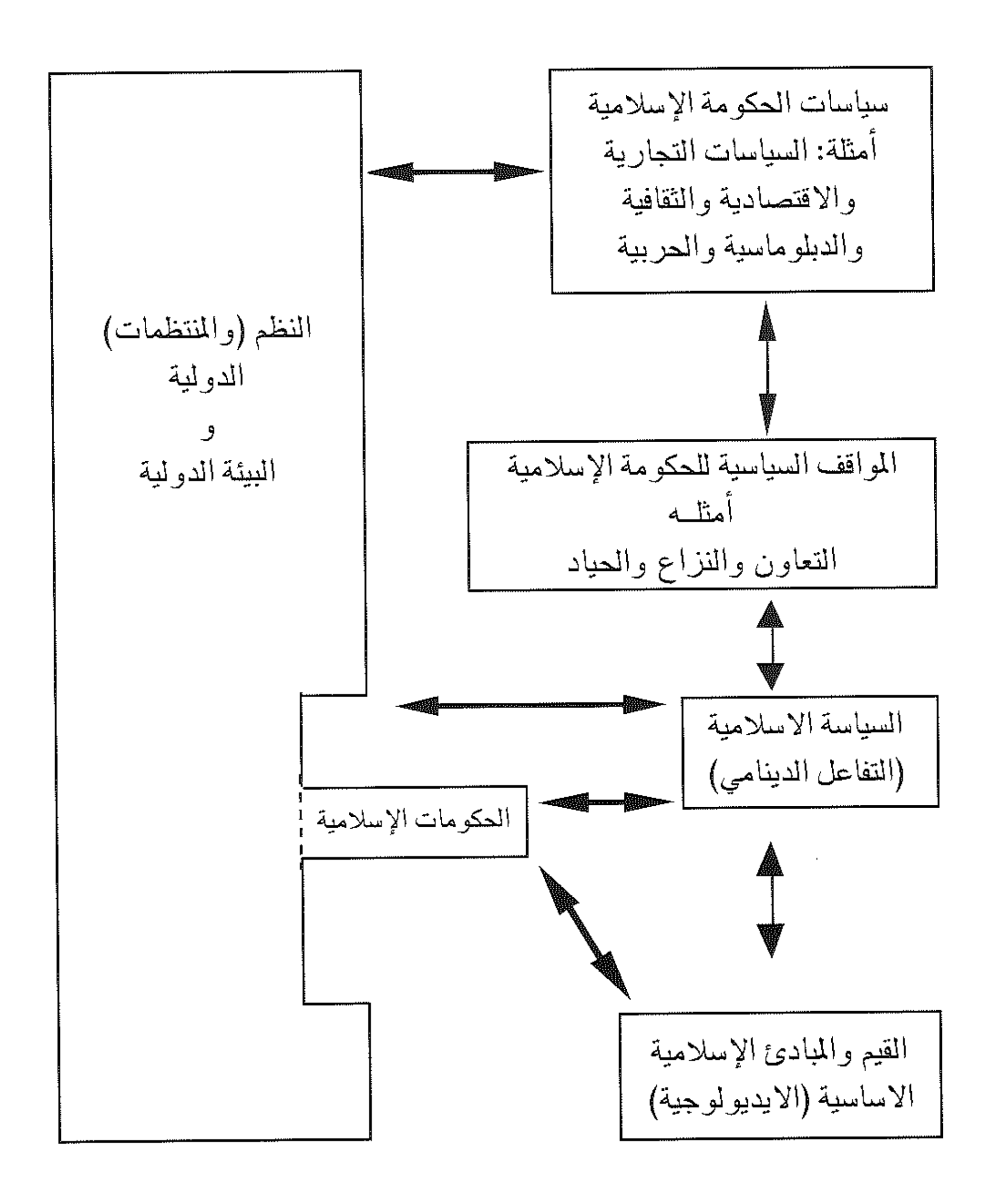


الاطار الإسلامي التقليدي الجامد:
التفسير الإسلامي اسريخي للقرآن والمواقف والسياسات
التاريخية للعهود الأولى والقديمة (التقليدية)

شكل (1) الإطار التقليدي



شكل ٣ ـ الإطار العلماني (اللائكي) والتحديثي (التجديدي)



شكل (٣) الإطار الإسلامي الفعال (الدينامي) الحديث

٢ - بحث ودراسة السياسات الإسلامية البارزة :

إن مدار الاهتمام في هذه الدراسة قد تحوّل الآن من العهد الاسلامي الأول إلى سياسات ومواقف الدول الإسلامية الحديثة. وهدفنا ليس إقتراح تغييرات معينة في أي من تلك السياسات أو لأي من تلك الدول بل الإشارة إلى عدم مناسبة الأسلوب الشكلي القانوني التقليدي في تقييم أهمية طرق العمل الذي إنتهجته استجابة للواقع أي دولة إسلامية في إدارة سياستها الخارجية. كما أن غرضنا هنا هو الكشف عن المزايا والفرص المتاحة لصناع السياسة المسلمين إن هم تبنوا إطارا أيديولوجيا خاليا من قيود الزمان والمكان ومشيدا على صرح دينامي متماسك عماده الأسلوب التجريبي أو الواقعي المنظم والذي إشار إليه هذا الكتاب في الفصل الثالث منه.

ومن الضروري لتحقيق هذه الغاية من تحليل ثلاث سياسات أساسية وبحث إنجازاتها في خدمة الدول الإسلامية في مجال العلاقات الدولية والسياسة الأولى هي نبذ الحروب كأساس للعلاقات الخارجية مع غير المسلمين وقد تم تحليل هذه السياسة فيما سبق. أما السياستين الثانية والثالثة فهما إعتماد التبادل الدبلوماسي والتحالف مع الدول غير الإسلامية والعمل بمبدأ الحياد الايجابي.

ومن المهم في البداية الاشارة إلى أن اهتمامنا لاينصب على التطورات التفصيلية أو النواحي الفنية لهذه السياسات بقدر ما ينصب في معرفة أسبابها وغاياتها. وعلى ضوء الأسس المنطقية والأهداف المرجوة من هذه السياسات يمكننا فقط تقييم التعارض المفترض وجوده فيها مع الاسلام والتقدير بأن تخليها عن الأيديولوجية الإسلامية كان سببا محتملا في فشلها.

أ - استراتيجيات الدبلوماسية والتحالف :

وبدءا من العثمانيين، نجد أن الدبلوماسية كان لها دور محدود وضئيل جدًا في بداية حكم السلاطين الغزاة(*) في مقابل القوى الأوروبية المعادية الأقل شأنا

(*) يستخدم لفظ السلطان الغازي على الحكام العثمانيين الأوائل أي بمعنى المحاربين =

آنذاك[٧٣]. ومع ظهور بوادر عصر النهضة في أوروبا وجهودها الناجحة للوصول إلى المراكز التجارية في الشرق الأقصى بدأت تلوح عند ذلك في الأفق مواقف وسياسات جديدة من التعاون بين العثمانيين والأوروبيين سعيا وراء تحقيق المصالح المتبادلة فيما بينها، كما زامن ذلك مزيدا من التفاعل الدبلوماسي بين العثمانيين والقوى الأوروبية. وقد قدم العثمانيون تسهيلات كثيرة للتجار الأوروبيين، والتي عرفت فيما بعد بمعاهدات الامتيازات[*]، وأوفدت الدول الأوروبية بعثات دبلوماسية إلى الحكومة العثمانية (الباب العالي العثماني)[٧٤].

وعندما نمت الفجوة إتساعا بين القوى الأوروبية المقتدرة والمتقدمة تقنيا وبين الفساد والانحلال والجمود الذي أصاب الأنظمة السياسية والاجتماعية والثقافية العثمانية بدأت الإدارة السياسية العثمانية باستخدام الدبلوماسية واعتمادها مخرجا لمقاومة الأعداء الأوروبيين المتفوقين عليها عسكريا والهادفين إلى تمزيق الدولة الكبرى التي أصبحت من غير حماية إثر إزدياد هجماتهم المتكررة[**]. وعلى ضوء ذلك تبادل العثمانيون مع الدول المسيحية البعثات الدبلوماسية على أساس

= والمقاتلين على الحدود لنشر الدعوة الإسلامية والمنتصرين في الجهاد. لمعرفة تفصيلية عن الدولة العثمانية راجع كتاب: محمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، (بيروت: دار الجيل، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م). المترجم.

(٧٣) أنظر: T. Naff, "Reform and Diplomacy", op. cit., p. 295.

(*) الامتيازات الأجنبية نظام حقوقي استثنى الأجانب في الشرقين الأدنى والأقصى وبعض الدول الافريقية من الخضوع لبعض الأنظمة والقوانين المحلية. ونشأ أول ما نشأ في تركيا لثلاثة أسباب دينية واقتصادية وقانونية. وعقدت أول معاهدة حول هذا الموضوع في الأول من فبراير ١٥٣٥م بين السلطان سليمان القانوني وملك فرنسا فرانسوا الأول. راجع سموحي فوق العادة، معجم الدبلوماسية والشؤون الدولية، ص٥٦. المترجم.

(٧٤) أنظر: R.H. Davison, The Modern Nations in Historical Perspective: Turkey, pp. 46 - 47.

(**) يستخدم المؤلف لفظ الامبراطورية بدلاً من الدولة الكبرى ويميل المترجم مع الاستخدام الأخير. وقد تحولت الدولة الإسلامية من دولة المدينة (بمعنى أن حدودها كانت محصورة بمدينة) إلى أن أصبحت دولة عالمية كبرى. راجع ملاحظة المترجم قبل هامش ٦٩ من الفصل الثاني من هذا الكتاب. ولبحث تطور الدولة الإسلامية في التاريخ الإسلامي وإشكالياتها راجع وجيه كوثراني. «من الدولة – العصبية إلى الدولة – الأمة: قراءة في مشكلية التاريخ للدولة القومية» الفكر العربي، السنة ٤، العدد ٢٨ (تموز/ يوليو – أيلول / سبتمبر ١٩٨٢م) ص١٣٤ – ١٥٧؛ ولدراسة قيّمة عن مفهوم الدولة التقليدية في الوطن العربي، إرجع إلى عبدالله العروي، مفهوم الدولة، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، ١٩٨٤م)، ص٨٧ – ١٢٥.

دائم ودخلوا في معاهدات وتحالفات معها مع أن بعضا من هذه التحالفات كان بمبادرة من بعض هذه الدول التي أرادت تأمين امتيازات أفضل لها وحماية مصالحها بالمقارنة مع بعض الدول الأوروبية الأخرى(٧٥).

ومع نهاية الحرب الكونية الأولى وهزيمة القوى المركزية اغلق الفصل العثماني من فصول التاريخ السياسي. وبالرغم من أن تركيا الكمالية استمرت على العرف العثماني في اقامة التبادل الدبلوماسي إلا أن الإسلام لم يعد المصدر المعتمد في إدارة العلاقات الخارجية للجمهورية التركية(*)، وحين يتم تقويم السياسات العثمانية نجد أن بعض الكتّاب يصرون ويسلمون بداهة على أعتماد المنهج التقليدي في أكثر صوره تطرفا وفي أسلوبه في النظر إلى الإسلام واعتباره مجرد مجموعة من النصوص والأحاديث والأعراف متغافلين عن طبيعته الجوهرية كنظام قيمي وذا إطار محوري(٧٦). ولذلك أعتمد هؤلاء الكتّاب على نحو صارم على متون الفقه الحنفي في تقييم السياسات العثمانية فأدانوها واعتبروها تمثل إنحرافا عن الإسلام(٧٧). وكانت التساؤلات التي آثاروها هي حول ما إذا كان الإسلام يسمح بعقد معاهدة لأكثر من عشر سنوات أو هل يجوز لأحد رعايا المسلمين المثول للمحاكمة أمام محكمة غير اسلامية. وأدى بهم هذا النهج الشكلي القانوني الجامد غير السياسي في نهاية الأمر إلى الاستنتاج بأن العدول عن متابعة فقه المذاهب الإسلامية التقليدية التزاماً بمذهب أو آخر إنما هو إنحراف عن الإسلام.

(٧٥) أنظر : Bernard Lewis, The Middle East and the West (New York: Harper & Row, 1966), pp. 116- 118; R.H.Davison, Turkey, pp. 53 - 90; T. Naff, "The Setting of Ottoman Diplomacy", pp. 22,26; and T. Naff, "The Reform and Diplomacy" p. 310.

(*) تعود تسمية تركيا الكمالية إلى مصطفى كمال أتاتورك (١٨٨١ - ١٩٣٨) القائد والزعيم التركي ومؤسس تركيا الحديثة والذي كان رئيسا لها من ١٩٢٣ إلى ١٩٣٨م. ألغى الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٤م. المترجم.

(٧٦) حول هذا الموضوع أنظر : M. Khadduri, "Translator's Introducton to Al-Shaybani", The Islamic Law of Nations, p. 62 - 67.

وفي الترجمة العربية موجودة على الصفحات ٧٧ - ٨٢، أيضاً راجع :
M. T. Al-Ghunaimi, The Muslim International Law, pp. 18 - 54.

(٧٧) أنظر : M. Khadduri, op. cit., pp. 63 - 64.

ومن المعلوم أن الإسلام لايقبل بثنائية الدين والدولة(*) فالاختلاف في الرأى بين السلطة السياسية والفقهاء لايعني بالضرورة أن الفقهاء اسلاميون والسلطة الحاكمة غير ذلك بل يجب النظر في الأمر بموضوعية في ضوء حقائقه المجردة. فبينما من الممكن أن تميل السلطة السياسية، تحت تأثير عوامل سياسية معينة، إلى إعطاء أهمية أقل للعوامل الايديولوجية للنظام، وخصوصا عندما تكون تلك العوامل معروضة في صيغة فقهية متشدده، إلا أنه من الممكن أيضاً أن الإشكال يكمن في عدم إلمام الفقيه بالعوامل السياسية الجارية المؤثرة في الموقف.

والحقيقة أن التوجه الاسلامي للعثمانيين لايعتريه أدنى شك وأما التهم الموجهة ضدهم فهي مسألة خلافية إضافة إلى أن النقد الدائر حول التوجه الإسلامي للسلاطين العثمانيين هو في أساسه ذو طابع محافظ حيث يعتبر النقاد والعلماء منهم بالدرجة الأولى أن أي إنحراف عن التجربة الإسلامية الأولى هو بدعة ضلالة. وعند هذه النقطة يمكن القول أن الفكر التقليدي التراثي وبعض السوابق التاريخية لم تكن مقبولة عند رجال الدولة العثمانيين الذين واجهوا التهديد المتواصل من أوروبا ذات التحديث المتسارع والقوة المتنامية الفاعلة. ولكن، وفي مثل هذه الظروف، نجد أن قذف هذه التهم واعتبار رجال الدولة منحرفون بشكل ما، إسلاميا هو في نهاية المطاف انكار لحقهم في ممارسة التقدير والنظر في الأمور والمواقف وتفادي ما يرون أنها سياسات قد تجلب الكوارث وتؤدي إلى العواقب الوخيمة(٧٨).

وقام السلاطين العثمانيون في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، والتي قبلت دولتهم كعضو في منظومة الدول الأوروبية في اتفاقية باريس للسلام

(*) يرى الكثير من الدارسين أنه إذا طرحت هذه الثنائية في مضمونها الأوروبي أي بمعنى المطالبة بفصل الدين عن الدولة فأن ذلك في نظرهم يعد اعتداء على الاسلام لأن مؤدى ذلك هو إما انشاء دولة ملحدة لاتأخذ بالاسلام وشرائعه أو حرمان الاسلام من السلطة التي يجب أن تتولى أحكامه وتنفذ مبادئه. والحقيقة أن هناك ترابط حتمي بين السلطتين الدينية والمدنية في الإسلام كنتيجة للوحدة العضوية في النظرة الإسلامية إلى الكون. وهذا ما يميز الإسلام عن غيره من الشرائع. المترجم.

(٧٨) يلاحظ أن العثمانيين قد استندوا إلى المبدأ التقليدي وهو «مبدأ المصلحة» في الذود عن سياساتهم على أساس ما تحتمه الضرورة.

لعام ١٨٦٥م، باستخدام الأسلوب الدبلوماسي كي يمكنهم أن يتعاملوا بقدرة ومرونة مع التطورات المستجدة والظروف المتغيرة[٧٩] وكان ذلك ضرورياً لاستمرار وجود دولتهم وتنفيذ برامج الإصلاحات المستحدثة. هذه الاعتبارات الأساسية المتعلقة بالبقاء حولت مستوى النظر والبحث في مسألة «إسلامية» النهج العثماني من تلك التفاصيل الشكلية القانونية كشرعية المعاهدة التي تعقد لأكثر من عشر سنوات أو كتلك المساجلات النصية الجوفاء حول مدى إباحة (أو إمكانية) التحالف مع دولة غير إسلامية إلى المسألة الأكثر أهمية وجذرية والتي تتمثل في كيفية التفاعل والإستجابة بقدرة وكفاءة سعياً وراء تحقيق المقاصد الإسلامية[٨٠]. والسؤال الآن ينصب على دواعي قيام السلطات العثمانية بالاقدام على إنتهاج الأسلوب الدبلوماسي الجديد، ولماذا طوروا سياسات التعاون والتعايش مع القوى الأوروبية المسيحية؟ وماذا كان الغرض من هذه المواقف والتوجهات الجديدة؟.

لقد كانت القوة العسكرية والاقتصادية المتضائلة للدولة العثمانية الكبرى مع تزايد قوى الأوروبيين وراء ذلك التحول الذي كان هدفه الابقاء والحفاظ على هذه الدولة من التفكك والتمزق عن طريق استغلال توازن القوى بين الدول الأوروبية. وفي غضون ذلك، كان يفترض من الاصلاحات أن يكون لها دورها في استعادة قوة الدولة العثمانية التي تكفل لهم الوقوف والصمود أمام الانتهاكات والتجاوزات المتصاعدة[٨١]. ومن الطبيعي أن ينعكس نجاح أو فشل هذه السياسات على التفاعلات القائمة بين القطاعات المختلفة للنظام الاجتماعي من حيث تكيفها واستجابتها للمتطلبات والاحتياجات الحقيقية، الداخلية منها والخارجية.

(٧٩) أنظر: Charles G. Fenwick, International Law, p. 18; and Roderic H. Davison, Reform in the Ottoman Empire 1850-1870 (Princeton, N.J.: Princeton Universihy Press, 1963), p.4;
وأنظر أيضاً: J.C. Hurewitz, Diplomacy in the Near and Middle East, pp. 153-156.
(٨٠) ارجع إلى: B. Lewis, The Middle East, 118; and M. Khadduri, op. cit., pp. 63 - 64.
(٨١) أنظر: R.H. Davison, Turkey, op. cit., pp. 68 - 77.

ومن الواضح أن صناع السياسة العثمانيين قد فشلوا في تحقيق هدفهم وهو إعادة الحياة للتفوق العسكري العثماني والرجوع إلى عنفوانه وشموخه ونجحوا فقط في إدخال عدد كبير من الاصلاحات الدستورية والفنية والذي كان البعض منها إما قد نفد شكليا أو أسيء تطبيقها فعليا. كما صاحب ذلك أيضًا فشلهم في فهم ظاهرة التطور والنمو الذي شهدته أوروبا بل إن الفكر السني العثماني عجز عن تخليه عن القيدية الشكلية القانونية وأخفق في تقديم واستخدام أسلوب عمل عقلاني أصيل ومنظم للنظام القيمي حتى يجاري بذلك التطورات الجديدة على الساحتين السياسية والاجتماعية. ولم تتمخض الجهود التي أربت على نيف وقرن من الزمان (التاسع عشر) إلا في مزيد من العلمنة والتغريب(٨٢) وظل الفكر والضمير الاسلامي جامدان بلا حراك أو ازدادا انعزالا.

وعندما انهارت الدولة السلطانيه العثمانية وتمزقت أطرافها في نهاية الحرب الكونية الأولى كانت الفجوة بين العالم الإسلامي وأوروبا على أوسع نطاقها. ولم يكن خطأ العثمانيين أنهم حاولوا التكيف مع الأوضاع المستجدة وكسب الوقت من أجل البقاء والقيام بالاصلاحات بل كان خطؤهم أنهم اختاروا إصلاحات المحدثين الشكلية بدلاً من القيام بأعمال أصيلة في مجال الاصلاحات الإسلامية.

وكان لزاما على معظم العالم الإسلامي الإنتظار حتى نهاية الحرب الكونية الثانية ليتمكن من الحصول على درجة من الاستقلال والحرية قبل أن يبدأ تحركه ومشاركته في الشؤون العالمية. واتبعت بعض الدول الإسلامية سياسة التحالف مع الغرب بينما تم لبعضها التحالف مع الشرق أما باقي هذه الدول فقد تبنت ما عرف فيما بعد بالحياد الايجابي وسياسة عدم الانحياز.

---

(٨٢) أنظر: T. Naff, "The Setting of Ottoman Diplomacy" pp. 62 - 63; Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey (Montreal: McGill University Press, 1964), pp. 23 - 289; R.H. Davison, Turkey, pp. 62 - 63 and 53 - 143; B. Lewis, The Emergence of Modern Turkey, pp. 124 - 128, 230 - 238; and Don Peretz, The Middle East Taday (New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1965.), pp. 53 - 80 and 445 - 449.

ونوجه أنظارنا الآن إلى المناقشة التحليلية لهاتين السياستين الرئيسيتين لنرى مدى نجاح أو فشل تركيا العلمانية فيما أرادوا تحقيقه وعجزوا عن بلوغه.

بعد انتهاء الحرب الكونية الأولى وسقوط الدولة العثمانية تقاسمت القوى الغربية الأقاليم العثمانية ووضعتها تحت الانتداب(*). وقد جرى عقد عدد من المعاهدات في الفترة مابين الحربين الكونيتين بين القوى الأوروبية والدول الإسلامية معبرة في معظم بنودها عن روابط الصداقة والتحالف فيما بينها لكنها في الواقع لم تكن لتعبر عن سياسات واتفاقيات بين دول مستقلة بل كانت، وعلى الأصح، في مجملها شروطا أملتها الدول الأوروبية المنتصرة على الأقاليم الإسلامية المغلوبة على أمرها. ومثال ذلك المعاهدات التي قامت بين فرنسا وسوريا في عام ١٩٣٦، وبين فرنسا ولبنان من نفس العام، وبين مصر وبريطانيا في عامي ١٩٢٢ و١٩٣٦، وبين العراق وبريطانيا من عامي ١٩٢٢ و١٩٣٠(٨٣).

وتبوأت سياسة التحالف أهمية كبرى بعد الحرب الكونية الثانية عندما لم تعد القوى الأوروبية الغربية هي القوى العالمية الكبرى كما لم تكن في موقع يسمح لها بالسيطرة والتحكم في منطقة الشرق الأوسط بأسرها. وكان ذلك عندما بدأت

(*) وهو نظام وضعته عصبة الأمم وجاء نتيجة لما تعهد به الحلفاء أثناء الحرب من عدم رغبتهم في ضم أراض أو في توسيع رقعة بلادهم. وقد نصت المادة ٢٢ من ميثاق العصبة على أن الغرض الأساسي من النظام هو سعادة الشعوب المحكومة وترقيتها!!. المترجم.

(٨٣) أنظر على سبيل المثال النص العربي لمعاهدات الصداقة والتحالف بين بريطانيا العظمى والعراق التي تم عقدها في عامي ١٩٢٢ و١٩٣٠م في كتاب سيد عبدالرازق الحسيني، تاريخ العراق السياسي الحديث، (صيدا، لبنان: مطبعة العرفان، الطبعة الثانية، ١٩٥٨)، الجزء الثاني، ص٣٠ – ٣٨، ٤١ – ٤٢، ٤٥ – ٨١، ٢٠٤ – ٢٣٤؛ حسين فوزي النجار، السياسة والاستراتيجية في الشرق الأوسط، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣) ص٤٧٠ – ٤٧١، ٤٧٦، ٥٠١ – ٥٠٤، ٥١٠ – ٥١٢، ٥٨٦ – ٦١٠؛ وللاطلاع على معاهدة الصداقة والتحالف بين مصر وبريطانيا العظمى، أنظر ص٥٩٢ – ٦٠٩ من نفس الكتاب، أيضًا راجع:
Nicola A. Ziyadeh, Syria and Lebanon (Beirut: Lebanon Bookshop, 1968), pp. 53 - 55.

القوى العظمى الجديدة في العالم، الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي، في ممارسة مصالحها العالمية في المنطقة. ومن ثم بدأ التنافس بين القوى القديمة والحديثة يأخذ مجراه بغية الحصول على موطئ قدم في المنطقة والهيمنة عليها وأدى ذلك إلى ابتداء سياسة البدائل لدول منطقة الشرق الأوسط الإسلامية(٨٤).

وفيما يختص بفهم المواقف والسياسات المختلفة والمنتهجة من قبل الدول الإسلامية الشرق أوسطية فأنه يجب أن نضع في اعتبارنا العوامل التاريخية والجيوسياسية المرتبطة بها والتي تقسم هذه الدول إلى منطقة الحدود المتاخمة (وهو ما يعرف بالحزام الشمالي المكون من تركيا وايران وباكستان وأفغانستان) ومنطقة العالم العربي وعلى هذا الأساس فإن كل منطقة تتعرض لنوع مختلف من التهديدات والمخاطر، ولذلك فإن مواقفهم وسياساتهم تجاه القوى الرئيسية الضالعة في سياسات المنطقة تختلف كذلك. وعلى طول منطقة الحدود تقع الدول الإسلامية المواجهة للدولة الشيوعية المتمثلة في الاتحاد السوفيتي (سابقا) وقديما عانت هذه الدول نزاعات وممارسات مريرة مع روسيا القيصرية عندما كانت جزءاً من الدولة العثمانية وإيران. وقد كانت روسيا تمثل تهديدا وخطراً على هذه الدول ولذلك وجدت القوى الغربية أن من مصلحتها بالطبع، ولأسباب استراتيجية وجيوسياسية، الانضمام إلى جانب هذه الدول الإسلامية والوقوف معها ضد روسيا. كما أن سياسة روسيا التوسعية جنوباً صوب المياه الدافئة، والتي تمثلت في احتلالها لبعض مناطق الحدود المتاخمة لها، قد شكلت تهديدا صريحاً لمصالح القوى الاستعمارية الغربية في آسيا وافريقيا.

ولقد كان لدول الحزام الشمالي، باستثناء أفغانستان الدولة الحبيسة ذات الجبال العالية والحدود الطويلة مع الاتحاد السوفيتي، أسبابها في التخوف من نوايا

(٨٤) ارجع إلى : J. Hurewitz, "Origin of the Rivalry" in Soviet American Rivalry, ed. by J. Hurewits, pp. 1-7.

السوفييت. أما بالنسبة لباكستان فإن عداءها مع الهند وتعاون الأخيرة مع الاتحاد السوفيتي قد كانا سببين كافيين لسياسة التحالف الواقعية التي تبنتها هذه الدول الإسلامية مع الغرب وخصوصاً مع الولايات المتحدة(٨٥).

وبدا من الواضح أن سياسة الحزام الشمالي قد نفذت من خلال إشراك هذه الدول في التحالفات المعروفة بحلف بغداد (سانتو)، وحلف جنوب شرق آسيا (سياتو) وحلف شمال الأطلسي (الناتو). أما العالم العربي فقد كان وضعه مختلفاً وكانت له تجاربه الاستراتيجية والتاريخية الخاصة به. فمع موقعه الاستراتيجي الهام وتملكه لخطوط الاتصالات الرئيسية ولتواجد المواد الخام الحيوية في أراضيه شهد العالم العربي ومنذ القرن الثامن عشر ضغوطا متلاحقة للتواجد الأجنبي والسيطرة على أقاليمه. وقد أدى تحالف العرب مع القوى الغربية في الحرب الكونية الأولى ضد الدولة العثمانية والقوى المركزية، أملاً منهم في الحصول على استقلالهم، إلى معاناة مريرة وإلى وقوعهم في شرك نظام الانتداب. وبعد انقضاء الحرب الكونية الثانية تضاءلت القوى الغربية التقليدية المتمثلة في فرنسا وبريطانيا واللتين كانتا تسيطران على المنطقة ولم يعد لهما نفس الدور الذي كانتا تمارسانه من قبل. ولقد أعطى الاهتمام المتزايد لمصالح الولايات المتحدة البترولية وعلاقتها الحميمة بدولة إسرائيل اليهودية الصهيونية الناشئة حديثاً على أنقاض فلسطين العربية كنتيجة لنظام الانتداب البريطاني دفعة قوية لحركة التحرير والاستقلال من سطوة الهيمنة الغربية.

---

(٨٥) يجب أن نشير هنا إلى أن حلف بغداد قد غيّر إسمه نتيجة إنسحاب العراق منه إلى المنظمة المركزية (السانتو) وكانت بريطانيا منضمة إليه من جانب الغرب وكانت الولايات المتحدة مجرد عضو مشارك في بعض لجانه الفنية. وهكذا نجد أن الولايات المتحدة كانت «في الحلف وليست طرفا فيه، مشاركة لغرض محدد ولكن بدون الالتزام القانوني» . أنظر :

N.D. Palmer and H.C. Perkins, International Relations, pp. 583 - 584.

«حلف بغداد انبثق عن الميثاق الموقع في بغداد بين العراق وتركيا بتاريخ ٤/فبراير/١٩٥٥م، وقد انضمت اليه كل من بريطانيا وإيران وباكستان، واشتركت الولايات المتحدة في أعمال بعض لجانه الفنية. وفي ١٩/أغسطس ١٩٥٩م وبعد انسحاب العراق منه، عقد الحلفاء اجتماعا في طهران تقرر فيه تعديل أسمه وتسميته المنظمة المركزية أو الحلف المركزي (السانتو)» . المترجم.

ب – استراتيجيات الحياد :

إستمرت المواقف السياسية العربية نحو الغرب بعد الحرب الكونية الثانية في كونها في الغالب، عدائية ومريرة. ومع النمو المطرد لسياسة الحرب الباردة بين القوتين العظميين بالإضافة إلى التغير الاستراتيجي الذي صاحب موقف الاتحاد السوفيتي بعد العهد الستاليني إزاء المناطق النامية، وخاصة منطقة الشرق الأوسط، وتقديمها عروض المساعدات الاقتصادية والعسكرية فقد مهد ذلك السبيل ولسنوات عدة للاستفادة من ظهور خيارات جديدة عرفت فيما بعد بالحياد الايجابي وعدم الإنحياز(٨٦).

وهناك اعتبارات تاريخية واستراتيجية توضح السبب الكامن وراء انتهاء تحالف باكستان مع الغرب ولماذا فقد الغرب بعضا من قوته في علاقاته مع إيران ومع تركيا إلى حد ما. وقد حدث ذلك عندما زودت الولايات المتحدة الهند بمساعدات عسكرية، والتي تعتبر العدو الرئيسي للباكستان وتشكل تهديدا لوجودها، مما تسبب بدوره في إثارة بعض الشكوك حول مدى امكانية الاعتماد على الولايات المتحدة وتعهداتها إزاء باكستان(٨٧). كما أن نجاح الهجوم المصري على سياسة نوري السعيد في تحالف العراق مع الغرب (في حلف بغداد) يمكن

---

(٨٦) أنظر: Alvin Z. Rubinstein, (ed.) The Foregin Policy of the Soviet Union, 2nd ed., (New York: Random House, 1966), pp. 379 - 392, 396 - 397;

(الحياد الايجابي (أو عدم الانحياز) هو «مبدأ سياسي تنتهجه الدول التي ترغب في الحفاظ على استقلالها والاسهام في السلام والرخاء العالمي. وهو لايعني العزلة ولا السلبية، بل ينطوي على أهداف سامية ونبيلة، إذ ينادي بالتعاون والكفاح في سبيل خير الوطن وعزته، وإبعاد شبح الحرب عن العالم. وقد انبثق هذا المبدأ عن المؤتمر الآسيوي – الافريقي الأول المعقود في باندونغ من ١٨ حتى ٢٤ / أبريل ١٩٥٥». وهو ينطوي على عدة مبادئ وأسس ... راجع سموحي فوق العادة، معجم الدبلوماسية والشؤون الدولية، ص٢٨٢ – ٢٨٣. المترجم).

(٨٧) راجع: G.W. Chaudhuri, Pakistan's Relations with India (Meerut, India: Meenakshi, Prakashan, 1971), pp. 1-8; Muhammad Ahsan, Pakistan and the Great Powers (Karachi: Council of Pakistan Studies, 1970), pp. 32-62; Mohammed Ayub Khan, Pakistan Perspective (Washington, D. C.: The Pakistan Embassy, n.d.), pp. 17-34; and Murtaza Rizwi, The Frontiers of Pakistan (Karachi, National Publishing House, 1971), pp. 3-11 and 143-168.

توضيحه أيضًا من خلال العوامل التاريخية والاستراتيجية التي قمنا بتحليلها مسبقا. وكانت سياسة الانحياز مع الغرب المعادي للاتحاد السوفيتي مناقضة لمصالح دول المنطقة الساعية إلى التنمية والتحرر والاستقلال من قبضة السيطرة الغربية والنفوذ الصهيوني. ورفع العالم العربي، وخصوصًا مصر، شعار الحياد الايجابي تمشيا مع السياسة السوفيتية الجديدة(٨٨) ولكن هذا الشعار أسيء تفسيره كما أسيء فهمه ومن أجل استيعابه على الشكل الصحيح فإنه يتعين توضيح المواقف والسياسات المتضمنة له. لقد حتمت التطورات التاريخية أن يكون العرب على عداء مع الغرب ولكنهم كانوا في نفس الوقت في موقف ضعيف إزاء تواجدهم في المنطقة ولذا خشيهم العرب واقتضى الحال أن يكونوا حذرين في سياساتهم معهم(٨٩) وكانت النتيجة الأخيرة أن أصبح الاتحاد السوفيتي، القوة العظمى الأخرى والمعادية للغرب، الحليف الطبيعي للعرب في مواجهة الغرب. لكن وبالرغم من أن العرب كانوا في حاجة إلى المساعدات الاقتصادية والتقنية السوفيتية في صراعهم مع الغرب إلا أن الإختلافات الأيديولوجية والتجربة التاريخية لإخوانهم في منطقة الحدود المتاخمة للاتحاد السوفيتي أثارت مخاوفهم وباتوا ينظرون اليهم نظرتهم إلى القوة الغربية بدليل أنهم أظهروا مواقف فيها الكثير من الحذر والتبصر حتى وفيما لو كان هناك تعاون معهم(٩٠). وهذا يوضح المحاباة في نماذج التصويت للدول العربية، مثل مصر، التي تبنت سياسة الحياد الايجابي تجاه الاتحاد السوفيتي بينما كانت تنقض على الأحزاب الشيوعية في دولها.

---

(٨٨) Fayez A. Sayegh, "Islam and Neutralism", and P.J. Vaikiotis, "Islam and the Foreign Policy of Egypt", in Islam and International Relations, ed. J.H. Proctor, pp. 60 - 93 and 120 - 157.

(٨٩) إستخدمنا كلمة «الغرب» في هذا الفصل الدائر حول ممارسات ودور السياسات الأجنبية الرئيسية المعاصرة في المنطقة لتعني فقط أوروبا الغربية والولايات المتحدة.

(٩٠) أنظر: Bayard Dodge, "The Significance of Religion in Arab Nation-alism" in Islam and International Relations, ed. J.H. Procter, pp. 112 - 113.

وبالرغم من أن الحياد الايجابي يمثل موقفا مشوبا بالحذر من جانب الدول التي اعتمدتها منطلقًا سياسيًا تجاه القوى العظمى المتنافسة على المنطقة إلا أنه يجب تذكر أن الحياد الايجابي لم يمثل السياسة الخارجية الكلية لهذه الدول والتي إنتهجت، في الوقت ذاته، سياسات ومواقف متباينة إزاء تعاملها مع الدول العربية والإسلامية الأخرى. كما أن من الضروري الأخذ بعين الاعتبار العوامل الايديولوجية والقومية والتاريخية حين التعامل مع القضايا المتنازع فيها إلى جانب معرفة الأعمال المطلوبة والطرف أو الأطراف الأخرى المشتركة وتقصي دروب السياسات الأخرى المتبعة من قبل الأطراف المعنية سعيا وراء فهم أنواع المواقف والسياسات المتغيرة المعمول بها ضمن حدود العالم الإسلامي.

ويصح هنا أن نلاحظ أن التغيير في الاستراتجيات والسياسات بين القوتين العظميين وانتقالهما من الحرب الباردة والتوتر والتصادم إلى الوفاق ومابدا وكأنه تخل من الغرب عن منطقة المحيط الهندي واقليم جنوب افريقيا وأفغانستان في حينه للاتحاد السوفيتي والماركسيه، ثم سقوط نظام شاه ايران المؤيد للغرب فالحرب العراقية - الايرانية المدمرة قد أسفر عن تغير استراتيجي. وكان هذا من شأنه أن يحدث ضررًا خطيرًا ويكون وبالاً على العالم الاسلامي بعامته ودول الشرق الأوسط الإسلامية على وجه الخصوص كجزء من استراتيجية تسهل تأمين ممر بري للاتحاد السوفيتي (روسيا) في اتجاه المياه الدافئة (البحر العربي) والمحيط الهندي(*).

وببزوغ سياسة الوفاق أصبحت سياسة عدم الانحياز والحياد الايجابي تجاه القوتين العظميين أو التحالف مع أحدهما عديمة الجدوى لشعوب العالم الإسلامي(**). ولم يعد أمامهم من خيار سوى السعي نحو إيجاد سبل ووسائل

(*) ربما لايزال هذا الهاجس موجودا رغم تقسم الاتحا د السوفيتي بوجود روسيا كوريثة له بدليل توليها المقعد السوفيتي في مجلس الأمن وإن لم يكن ذلك بتلك الحدة أو الخطورة التي كانت عليه في السابق نظرًا للوضع الداخلي المتأزم في الدول المكونة لما كان يسمى في الماضي بالاتحاد السوفيتي إلى جانب الوضع الدولي المتفاقم، اقليميا وعالميا المترجم.

(**) لعل مبدأ الحياد الايجابي أو سياسة عدم الإنحياز تعد فكرة طوباوية الآن نظرًا لتغير الظروف الدولية عما كانت عليه في الخمسينات حينما كان العالم منقسمًا إلى معسكرين =

لتحقيق وحدة عملية وتعاون بناء وتكامل فعال بين الدول الإسلامية في مجالات السياسة والاقتصاد والاستراتيجية العسكرية هذا إذا ما أرادوا تفادي تكرار الهزائم المدمرة والهيمنة المخزية سواء على يد الروس في منطقة وسط آسيا والشريط الحدودي المتاخم لها أو على يد الغرب ودولة اسرائيل الصهيونية في تعاملها مع دول الشرق الأوسط العربية.

ومن المؤسف أن رد فعل دول العالم الإسلامي بشكل عام للتطورات الكبرى في العلاقات الدولية والنظام الدولي من المواجهة إلى الوفاق لم يكن على المستوى المطلوب، وبدلاً من ضم الصفوف وتحقيق قدراً أكبر من التنسيق والتعاون لحماية مصالحهم المشتركة وتحقيق مركز أفضل للتبادل والمساومة مع القوى الأجنبية كما تمليه معطيات الموقف الجديد، وفي الوقت الذي نلاحظ بزوغ عدد من التجمعات الدولية في أوروبا وآسيا فإننا نجد كثيراً من دول العالم الإسلامي تنغمس بدلاً من ذلك في صراعات مريرة قاتلة نتيجة لإختلال الأنظمة السياسية لتلك الدول ولسيطرة القوى الدولية الخارجية عليها وتوجيهها ضمن مخططاتها على غير ما تقتضية مصالح هذه الدول والشعوب ذاتها.

واليوم ومع أنهيار الإمبراطورية السوفيتية والإيديولوجية الشمولية الملحدة الماركسية وتعري الأنظمة الفردية العلمانية الليبرالية الرأسمالية الديمقراطية بشكل تواجه فيه الأنظمة الغربية نقاط الضعف الأساسية في كيانها في تفاقم الخلل

= رأسمالي واشتراكي أو شيوعي أي ما كان يسمى بعالم الاستقطاب الثنائي إلى أن أصبح أحادي القطب في التسعينات رغم أن عدم الانحياز كان خلال هذه الفترة ١٩٥٥ - ١٩٩٠ وإزاء الظروف الدولية السائدة آنذاك أمراً في غاية الصعوبة من ناحية التطبيق. ولكن لابد من الاشارة هنا إلى أن حركة عدم الانحياز كان لها دورها المتميز في إفشال حلف بغداد السالف الذكر ونظرية ايزنهاور (وهو مبدأ أعلنه الرئيس الأمريكي ايزنهاور عام ١٩٥٧م وينطوي على التدخل في شؤون الشرق الأوسط بحجة التعاون مع دوله ومساعدتها على تنمية طاقاتها الاقتصادية في سبيل المحافظة على استقلالها القومي) وإحباط شتى أنماط الأحلاف العسكرية. وقد أشار المؤلف قبل قليل إلى هذه النقطة بالذات عندما ناقش دور وسائل الاتصالات وتقنيات الحروب والتحالفات السياسية الجارية وانعكاساتها على عالم اليوم مما يفيد صعوبة تطبيق هذا المبدأ. المترجم.

الأخلاقي والإجتماعي والإقتصادي، فإن الدول الإسلامية تواجه فرصاً ومخاطر هامة يجب التنبه لها فإنه وعلى أساس الخيار سيتقرر مصير العديد من الأجيال القادمة وربما مصير الحضارة الإنسانية قاطبة بسبب المخاطر المتعاظمة في إختلال نظم الحضارة الفردية العلمانية وعلاقاتها الإنسانية.

فالمخاطر في بروز نظام دولي تتعدد فيه المحاور والصراعات على أساس المصالح القومية الخاصة مما يشعل نار الحروب ويمد الروح الإستعمارية بطاقة أكبر وشهية أقوى تكون فيها الدول الإسلامية من الضحايا التي تعتورها الأطماع والرماح.

إن دروس الحروب العالمية وصراعات ما سمي بحروب التحرير بين القوى الدولية المتنافسة في فيتنام والجزائر وأفغانستان وما آلت إليه مصير الإمبراطوريات والقوى الدولية الكبرى لن يسمح لأي دولة واحدة بعينها أن تنفرد بالسيطرة والإستغلال وما لحق بروسيا من انهيار وبالولايات المتحدة من اختلال وانهاك واضح للعيان. ولذا فإن محاولة الإنفراد بالسيطرة ومواجهة كافة الطامعين وأصحاب المصالح سيؤدي كما كررته دروس التاريخ إلى الإنهاك والإنهيار.

ومن المرجح بشكل أكبر العودة بالنظام الدولي إلى لون من ألوان توازن القوى والصراعات المحلية والإقليمية لاقتسام المكاسب وتوزيع المغانم، إلا أن مثل هذا النظام بإمكانات العصر سيجعل خسائر القرن العشرين وحروبه المحلية والعالمية شيء لا يذكر أمام الخسائر الإنسانية والمادية لصراعات القرن الحادي والعشرين ومالا بد أن تنتهي إليه عاجلاً أو آجلاً من حرب عالمية مدمرة تهدد المصير الإنساني بالفناء إلا أن يتم تفادي ذلك بنظام إسلام عالمي فعال جديد قبل أن تتفاقم شرور الصراعات الدولية القادمة.

ولا شك إن وجود مناطق الضعف التي تجذب الطامعين وتكون مساحات

صراع للمستعمرين والتي يكون العالم الإسلامي أهم جزء فيها يزيد من مخاطر النظام الدولي الجديد الذي تخيم غيومه السوداء في سماء العالم.

إن مدى قدرة العالم الإسلامي دولاً وشعوباً على إحداث إصلاحات جذرية حضارية في كياناتها تستنقذ بها نفسها وشعوبها وتدفع بالقوى العالمية بعيداً عن الصراعات على أرضها ومواردها يعتبر خدمة إنسانية حضارية يجب ألا تفوت على ضمائر هذه الشعوب وعقول قيادتها ومفكريها.

أما الفرص المتاحة أمام الأمة الإسلامية فهي ليست فقط في استنقاذ نفسها بل في الفرص السانحة أمامها في تقديم البديل الحضاري الذي تملك أدواته وينطلق من منطلق التوحيد والخلافة ووحدة الإنسان ومصيره المشترك، ويجمع بين الروح والمادة، وبين الأخلاقي والعملي، وبين الغيب والشهادة، وبين الوحي والعقل. هذا البديل الحضاري هو الذي يمكنه أن يواجه اختلال العلاقة بين الفرد والجماعة ويقضي على ظاهرة تعارض القيم والمنطلقات، فيطلق الحريات منضبطة بحدود دائرة الغايات والطاقات الإنسانية السوية التي تحفظ حقوق الأفراد والجماعات وحاجاتهم وتوازن علاقاتها.

إن جوهر السياسات الدولية والوطنية لدول العالم الإسلامي في المرحلة الوعرة القادمة تنطلق من غايات الإسلام في الإصلاح وهي تستلزم التضامن وضم الصفوف وتلافي صراعات الإستنزاف وبناء الأولويات وهي تستلزم إصرارًا وأولوية للإصلاح الفكري وما يستتبعه من إعادة بناء مناهج التربية والنظم الإجتماعية التي تنتهي ببناء عقيدي ونفسي وفكري قوي قويم وأنظمة إجتماعية واقتصادية وسياسية فعالة منتجة.

كما أن إسلامية سياسات الدول الإسلامية لا تتوقف على مطابقتها للترتيبات والسوابق والنصوص الفقهية والتاريخية ولكن تتوقف على مدى توخيها للغايات الإسلامية والتزامها بالمباديء والقيم الإسلامية.

وإجمالاً للقول فإن الحكم على العثمانيين وسياساتهم أو أي أحد سواهم من دول العالم الإسلامي المعاصر لا يكون من خلال المنطلق الجزئي الفقهي التقنيني الشكلي ولكن يكون من خلال غايات سياسات هذه الدول وما تمثله من توجهات ومبادئ وقيم ومدى فاعلية هذه السياسات في تحقيق الغايات المرجوة منها.

وللأسف فإن كثيراً ممن جاء بعد العثمانيين لم يكن خيراً منهم فرغم سلامة كثير من منطلقات هذه السياسات في المجال الدولي ومنها سياسة الحياد الإيجابي وعدم الإنحياز وسياسات التعاون والتحالف ضد الأخطار المشتركة إلا أنه اعتور تطبيقاتها كثير من الأخطاء، وقد توجهت في كثير من الحالات إلى عكس المقصود منها، فبدلاً من إيجاد حرية وقدرة على التعامل والتعاون والمناورة في المجال الدولي تجاه القوى المؤثرة المناوئة والطامعة إلا أنها أنتهت في كثير من الحالات إلى الغوص إلى أبعاد أعمق في شراك النفوذ والمطامع الأجنبية وتمزيق الصف الإسلامي وإشعال جذوة الصراعات بين دول العالم الإسلامي. وبهذا أنتهى الأمر بالعالم الإسلامي إلى حال أشد ضعفاً وتمزقاً وإلى هوة اقتصادية وتقنية وعسكرية أعمق وأوسع.

إنه ما لم تأخذ الشعوب الإسلامية وقياداتها نفسها بشكل ذكي جاد بسياسات عملية واقعية وإصلاحات فكرية وتنظيمية جذرية تستمدها من غايات الإسلام وقيمه فإنها إنما تستمر في قذف نفسها في آماد أبعد من المآسي والخسائر والهزائم وعوامل الضعف والتخلف فتجر مزيداً من الوبال على نفسها وعلى الإنسانية من ورائها وهي بذلك تضيع فرصة تاريخية قد لا تعوض في استنقاذ نفسها واستنقاذ مستقبل الإنسان والحضارة الإنسانية.

ج- الخاتمة:

ونجد مما سبق استعراضه في بيان الأسباب والأهداف للسياسات الخارجية التي سبق الإشارة إليها، وطبقاً للاطار الإسلامي المقترح (شكل ٣)، أنه ليس

هناك في هذه الطرق بذاتها ما يمكن اعتباره غير إسلامي أو مناقضا للاسلام. فبالنسبة للطريقة التقليدية(شكل ١) فأنها ترى أن من غاية الصعوبة قبول هذه الطرق واعتبارها إسلامية نظراً لكونها لاتتناسب البتة مع السياسات الاسلامية التاريخية في مختلف نواحيها. ورغم أن الطريقة العلمانية التحديثية (شكل ٢) تدعم هذه السياسات من حيث المبدأ إلا أنها لاتعطي أهمية تذكر لانبعاث الفكر الإسلامي (في قضايا الاصلاح والتجديد) إلى جانب عدم مساندتها للأيديولوجية الإسلامية. وهكذا نلمس أن هاتين الطريقتين – التقليدية والتحديثية – تعملان في الاتجاه المضاد لهذه السياسات إذا ما نظر اليها على أنها تعبير عن الطريقة الإسلامية القائمة على إنتماء المسلمين الديني والثقافي والتاريخي للاسلام. هذا بالإضافة إلى أن الطريقة التحديثية تسمح في استمرارية العالم الإسلامي ليكون مرة أخرى منطقة للنزاعات الأيديولوجية بين مختلف القوى العالمية.

إن دراسة السياسات الخارجية الإسلامية من خلال المحددات المقترحة في الاطار الاسلامي (شكل٣) تدل على ضرورة القيام باصلاح جذري في مجال الفكر السياسي الاسلامي. ويفترض هذا الاطار أن بالامكان استبعاد مشكلة الزمان والمكان العالقة بالفكر السياسي التقليدي إلى جانب عدم فقدانه لعنصري الأصالة والثبات التي تتصف بهما الطريقة التحديثية. وهذا الاطار الإسلامي المقترح، من خلال تأكيده على الهدف الأساسي المتمثل في التوحيد وإبرازه قيم ومبادئ وأهداف الاسلام السامية، يجعل من المستطاع لصانع السياسة أن يستفيد من القوة المعنوية للأيديولوجية الإسلامية داخل وخارج العالم الإسلامي. كما يقر هذا الاطار، بجانب أمور أخرى، إتباع طريقة أيديولوجية إسلامية أكثر ايجابية تجاه الأوضاع والمواقف التي اتخذتها سابقا الدول الاسلامية (والتي لم تتأثر حتى الآن إلا جزئيا بالاسلام) إزاء قضايا الاستعمار والإمبريالية والتميز العنصري وإزاء تحقيق العدالة في شتى أنحاء المناطق من العالم والتي كانت ترزح تحت نير الاستعمار.

وبالمثل فإذا استخدم ذلك الإطار، بشكل عقلاني، في مجال العلاقات الدولية فإن بالامكان إعمال الانبعاث والتجديد الاسلامي في طرق بناءة عديدة. ومثال ذلك فأنه بالاستطاعة الاستفادة من الاسلام في التأكيد على إبراز المسائل الهامة مثل الكرامة الانسانية وحقوق الانسان وذلك باتخاذ موقف إزاء التمييز العنصري والقومي وعن طريق التأكيد على الفضيلة الخلقية والجدارة العملية إلى جانب التركيز على اللامركزية في الهيئات السياسية ومجالس صناعة القرار وفي الدعوة إلى التعاون والدعم المتبادل، على نطاق واسع، في المجالات الاقتصادية والتقنية والاجتماعية والثقافية والسياسية استنادا على دعائم ومبادئ الخير والتقدم الانساني (الاصلاح والبر بالمفهوم العام) والسجايا الفاضلة والعدالة الاجتماعية(٩١).

ويتبين من التحليل الآنف الذكر أن المسلمين لاتنقصهم الموارد ولا المؤسسات ولا القيم من أجل تحقيق أهدافهم الشرعية لكن ما يحتاجون إليه هو التغيير في المواقف إزاء القضايا والنظم والأفكار ذات الصلة. ولذلك فإن وجود موقف بناء وديناميي هو متطلب ضروري لتأدية ما من شأنه الوصول إلى الهدف المرغوب فيه ونيل النتائج المطلوبة منه.

وكما نرى فإن التعديل المطلوب في أساليب وطرق الفكر الإسلامي من الأمور الضرورية على الاطلاق لإيجاد نظام اجتماعي إسلامي ناجح والعمل على إبقائه والحفاظ عليه. وغني عن القول أن هذه الاصلاحات هي من مستلزمات النجاح لاحداث التغيير في دور ووضع المسلمين المنشود على الساحتين الداخلية والخارجية معًا.

---

(٩١) Arnold Toynbee, Civilization on Trial and the World and the West (Cleveland: World Publishing Co., 1958), pp. 182 - 187; D. Smith, Religion and Development, pp. 21 - 22;

ومحمد أبوزهرة، العلاقات الدولية، ص١٩ – ٤٦. لاحظ أيضًا الآيات القرآنية المقتبسة في هذا الفصل ذات الصلة بالمبادئ والقيم الأساسية في الاسلام.

وعلى الشعوب والحكومات الاسلامية إدراك المغزى الحقيقي لوحدة المسلمين وتقدمهم في مختلف الأوقات وفي شتى المجالات كما يجب أن يكونوا دائماً مستعدين وقادرين على تحديد المواقف الصحيحة ووضع الحلول الناجعة والخيارات البديلة المناسبة وإنشاء البنى التنظيمية اللازمة لخدمة وحدة الشعوب الاسلامية مما يعود بالنفع عليهم ويحقق أهداف ومقاصد الاسلام.

ولسنا في حاجة إلى القول أنه يجب على الأمة الاسلامية وشعوبها أن تستفيد وتسعى جاهدة في تطوير المنظمات الدولية الاسلامية المختلفة وخصوصاً منظمة المؤتمر الاسلامي وأمانتها العامة إلى جانب التنظيمات والمؤسسات الثقافية والاقتصادية والتقنية المساعدة والتابعة لها وذلك في سبيل خدمة الإسلام والذود عنه والمحافظة على مصالح المسلمين وتعزيز أواصر الوحدة الاسلامية والتضامن بين دوله.

وفي ختام هذا البحث لابد من الاشارة إلى أن الاسلام بمبادئه وقيمه وأهدافه، المتصلة بمجال العلاقات الدولية، لايزال قادراً على قيادة وتوجيه علاقات خارجية بناءة وناجحة شريطة أن يتمسك المسلمون بهذه المبادئ والأهداف الإسلامية الشاملة. كما يتعين عليهم إعادة بناء تصوراتهم وتفهمهم للعصر الإسلامي الأول حتى يمكنهم الحصول على وعي قويم وفكر سليم وفهم منظم ليساعد بدوره في تطوير الدراسات الاسلامية التجريبية للعلاقات الدولية. وبهذه الطريقة سيكون بمقدور رجال الدولة والمفكرين المسلمين تقويم سبل العمل والبدائل المتاحة لهم بشكل فعال من أجل خدمة أمتهم ونصرة دين الاسلام والسعي لخير الانسانية جمعاء.